

هذا هو الإسلام

(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة

د. محمد عمارة



هذا هو الإسلام

(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة

الطبعة الأولى لمكتبة الشروق الدولية

١٤٢٩ هـ - يناير ٢٠٠٨ م

لقد نالت مخطوطة هذا الكتاب الجائزة العالمية
للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية
(مؤسسة آل البيت). بعمان - وجامعة درم - بإنجلترا -
في العلوم الإنسانية والاجتماعية للعام ١٩٩٢م.



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ - ٢٤٥٠١٢٢٩ - ٢٢٥٦٥٩٢٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة - قصر النيل - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٢٩٢٨٠٧١ - ٢٢٩١٢٠٧٢

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

هذا هو الإسلام

(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة

د. محمد عمارة

مكتبة الشروق الدولية

البرنامج الوطني لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشؤون الفنية)

عمارة، محمد، ١٩٣٤ .

الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة - محمد عمارة

ط ١ . - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٨م

٣٠٤ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم . (هذا هو الإسلام؛ ١٠) .

تدمك 8-02-978-977-6278

١- التعددية .

٢ - الفلسفة الإسلامية .

أ. العنوان .

١٤٧، ٤

رقم الإيداع ٢٧٠٧٣ / ٢٠٠٧م

الترقيم الدولي 8 - 02 - 978- 977- 6278 - I.S.R.N.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٧
التعددية والاختلاف: من سق الفطرة . . والقوانين التي لا تبدل لها ولا تحويل	٢٣
إله واحد: له صفات الكمال . . والأسماء الحسنى	٤١
خلق واحد: وتعددية في المخلوقات	٤٥
دين واحد: وتعددية في الشرائع والمناهج والسياسات	٥٥
شريعة واحدة: وتعددية في الأحكام والإفتاء	٦٥
إيمان واحد . . وحقيقة واحدة: وتعددية في مراتب التصديق . .	
ومستويات الخطاب والمخاطبين	٨١
نزوع إنسانى إلى المعرفة: وتعددية في نظرياتها	٩١
إنسانية واحدة: وتعددية في الأمم والشعوب والأجناس	١٠٧
أمة واحدة: وتعددية في الملل . . والأقوام . . والمذاهب . . والأحزاب	١١٣
تحضر إنسانى: وتعددية في الحضارات الإنسانية	١٧٥
التعددية: بين «نعمة الوحدة» و«نقمة التفيت»	٢٢٥
وبعد	٢٩١
المصادر والمراجع	٢٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

«التعددية»: تنوع مؤسس على «تميّز... وخصوصية...». ولذلك فهي لا يمكن أن توجد وتثنأى - بل ولا حتى تُتصوّر - إلا في مقابلة - وبالمقارنة - مع «الوحدة... والجامع»؛ ولذلك لا يمكن إطلاقها على «التشردم» و«القطيعة» التي لا جامع لآحادهما، ولا على «التمزق» الذي انعدمت العلاقة بين وحداته...

وأيضاً: لا يمكن إطلاق «التعددية» على «الواحدية» التي لا أجزاء لها، أو المقهورة أجزاءؤها على التخلي عن «المميزات - والخصوصيات...» على الأقل عندما يكون الحكم على عالم «الفعل»، لا على عالم «الإمكان» و«القوة».

فأفراد العائلة: تعدد في إطار وحدة العائلة، وفي مقابلتها... والذكر والأنثى؛ تعدد في إطار وحدة النفس الإنسانية... والشعوب والقبائل: تعدد في جنس الإنسان.

فيدون الوحدة الجامعة لا يتصور تنوع وخصوصية وتميّز، ومن ثم تعدد... والعكس صحيح...

وللتعددية مستويات، يحددها «الجامع...» والرابط الذي يجمع ويوحد ويظلل وحداتها وأفرادها... فعلى المستوى العالمى - مثلاً - هناك تعددية الحضارات المتميزة، والقوميات المختلفة، المؤسسة على تعدد في الشرائع والمناهج والفلسفات واللغات والثقافات، وبينها جميعاً جامع الاشتراك في الإنسانى الذي لا تمايز فيه ولا اختلاف... وعلى مستوى كل حضارة من الحضارات: هناك تعددية في المذاهب

ومدارس الفكر وفلسفاتها، وتيارات السياسة وتنظيماتها، وقد تكون في بعض الحضارات تعددية في القوميات واللغات والأوطان. . تتميز وحدات التعددية في الخصوصيات المتعددة، مع اجتماعها كلها في «رابط» الحضارة الواحدة و«جامعها» .

والتعددية - ككل الظواهر والمذاهب الفكرية - لها «وسط» - «عدل - متوازن» - ولها طرفا «غلو»، أحدهما «إفراط» والآخر «تفريط»! و«وسطها» - العدل - المتوازن هو الذى يراعى العلاقة بين «التميز . . والتنوع . . والتعدد» وبين «الجامع . . والرابط . . والوحدة» . . بينما يمثل التشردم «غلو القطيعة والتنافر» الذى لا جامع له . . كما تمثل «الواحدية» - المنكرة للخصوصيات والتمايزات - «غلو القهر» المانع من تميز الفرقاء واختصاصها»! . .

وإذا كانت الرؤية الإسلامية قد قصرت «الوحدة»، التى لا تتركب فيها ولا تعدد لها على الذات الإلهية وحدها، دون كل المخلوقات وجميع المحدثات وسائر الموجودات فى كل ميادين الخلق وعوالمه - المادية والحيوانية والإنسانية والفكرية - تلك التى قامت جميعها على التعدد والتزاوج والتركيب والارتفاق . . فإن هذه الرؤية الإسلامية تكون - بهذا الموقف الثابت ثبات الاعتقاد الدينى، بل جوهر هذا الاعتقاد - قد جعلت من التعددية - فى كل الظواهر المخلوقة . . - «سنة» من سنن الله - سبحانه وتعالى - فى الخلق والمخلوقات جميعا، و«آية» من الآيات التى لا تبديل لها ولا تحويل . .

إنها «القانون» الإلهى، و«السنة» الإلهية - الأزلية الأبدية فى ميادين الكون المادى، والاجتماع الإنسانى، وشئون العمران الدنيوى وميادينه . . وبها تتميز وتختص «الوحدانية والأحادية» فى ذات «الحق» . . كما تتميز وتختص «التعددية» بكل ظواهر «الخلق»! . .

وإذا كانت «الوسطية الجامعة» - فى الرؤية الإسلامية - هى خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية، ومعلم من معالم المنهج الإسلامى، يشهد عليها القرآن الكريم المنبئ عن «جعل» الله سبحانه وتعالى - هذه الأمة أمة وسطا ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] . . وهى وسطية العدل أى التوازن الذى لا يقوم إلا بجمع عناصر الحق والصواب من طرفى غلو الإفراط والتفريط، وتمييزها وتأليفها موقفاً ثالثاً وسطاً ومستقلاً . . وذلك على النحو

الذى حدده الحديث النبوى الشريف الذى يقول فيه الرسول ﷺ : «الوسط : العدل ، جعلناكم أمة وسطا» (١) .

إذا كان هذا هو معنى الوسطية الإسلامية ، فإن التعددية - الموزونة بميزانها - لا بد وأن تكون تميزاً لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام ، وتنوعاً لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلامى الجامع ، وخصوصيات متعددة فى إطار ثوابت الوحدة الإسلامية . و«جامع الإسلام» هذا لا يقف عند دائرة الاعتقاد الدينى الإسلامى وحدها ، فيكون مانعاً لغير المسلمين من الوجود المتميز فى إطاره ، وإنما هو شامل لدوائر الحضارة والثقافة ومنظومة القيم الإيمانية التى تجمع غير المسلمين فى هذه الدوائر المتعددة والمتراصة الآفاق لجامع الإسلام - الأمر الذى يجعل هذه التعددية : ثغراً وتنمية للخصوصيات ، مع احتفاظ كل فرقائها ، وأطراف الخصوصيات ، وأفراد التنوع بالروح الإسلامية ، والمزاج الإسلامى ، وتواصل الفروع مع أصل الشجرة الطيبة لكلمة الإسلام ، التى هى بلاغ الله إلى رسوله ﷺ وبيان هذا الرسول إلى العالمين ! .

من هذا المنظار - وهذا المنهاج - يكون طريق النظر الإسلامى إلى قضية التعددية ، فيراها تعانقون التنوع الإسلامى فى إطار الوحدة الإسلامية .



إن كل من وما عدا الذات الإلهية - «الحق» . واجب الوجود» - من سائر أصناف «الخلق» . والموجودات» ، وكذلك سائر ميادين العمران البشرى ، والفكر الإنسانى - قائم على الازدواج ، والتعدد ، والتركيب ، والارتفاق . سُنّة من سنن الله - سبحانه وتعالى - وآية من آياته فى سائر عوالم الخلق ، لا تبديل لها ولا تحويل . .

■ ففى «القوميات والأجناس» تعددية ، يتحدث عنها القرآن الكريم باعتبارها «آية» من آيات الله فى الاجتماع الإنسانى ، فيقول ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [٢٢] . وهى تعددية فى إطار «جامع : الإنسان» . .

(١) رواه الإمام أحمد .

■ وفي «الشعوب والقبائل» هناك تعددية تثمر التمايز الذي يدعو القرآن إلى توظيفه في إقامة علاقات «التعارف» بين الفرقاء المتمايزين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].. فتعددية التمايز إلى شعوب وقبائل قائمة في إطار «جوامع التعارف» بين بنى الإنسان.

■ وفي «الشرائع والمناهج»، ومن ثم في «الحضارات» - فضلا عن أم الرسائل الدينية - هناك تعددية يراها القرآن الكريم الأصل الدائم والقاعدة الأبدية والسنة الإلهية، التي هي الحافز للتنافس في الخيرات، والاستباق في الطيبات، والسبب في التدافع الذي يقوم ويرشد مسارات أم الحضارات على دروب التقدم والارتقاء.. فهي المصدر والباعث على حيوية الإبداع الذي لا سبيل إليه إذا غاب التمايز وطُمست الخصوصية بين الحضارات ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إلا من رَحِمَ رَبُّكَ وَلَئِذَا لَخَلْفَتَهُمْ [هود: ١١٨، ١١٩].. حتى ليتحدث المفسرون لهذه الآية - عن هذا الاختلاف وذلك التنوع وتلك التعددية في الشرائع والمناهج باعتبارها علة الخلق، فيقولون: إن المعنى «وللاختلاف خلقهم».. فكأنما التعددية هي علة الوجود!.. (١١) ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (٤٨) [المائدة: ٤٨] فالتعددية هي الحافز على امتحانات وابتلاءات واختبارات المنافسة والاستباق في ميادين الإبداع بين الفرقاء المتمايزين في الشرائع والمناهج والحضارات..

وفي إطار تعددية «الشرائع» تحت «جامع الدين الواحد» جاء الحديث في القرآن الكريم عن نجاه أصحاب الشرائع المتعددة، إذا هم جمعتهم جميعاً أصول:

١ - الإيمان بالآلوهية الواحدة.. والربوبية الواحدة.

٢ - والإيمان باليوم الآخر والبعث والحساب والجزاء.

٣ - والعمل الصالح في الحياة الدنيا.

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ١١٤، ١١٥، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (٦٩) ﴿ [المائدة : ٦٩] . ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِقِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (٦٢) ﴿ [البقرة : ٦٢] .

بل ونحت جامع «النصرانية» و«أهل الكتاب» أشار القرآن الكريم إلى تعددية يتميز فيها الذين (إذا سمعوا ما أنزل إلى رسول الله ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) عن الذين لا يزيدهم هذا الذي أنزل على الرسول إلا (طغيانا وكفرا) !

﴿ تَتَجَدَّدُ أَشَدَّ النَّاسِ عداوةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَتَتَجَدَّدُ أَقْرَبُهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ يَأْنِ مِنْهُمْ قَسَمِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (٨٢) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكْتَبْنَا مع الشَّاهِدِينَ (٨٣) ﴿ [المائدة : ٨٢ ، ٨٣] . ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا الشُّرَاةَ وَالْإِجْلِيلَ وَمَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ (٦٨) ﴿ [المائدة : ٦٨]

فأهل الكتاب فرقاء، متعددون، وليسوا سواء . ﴿ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (١١٠) ﴿ [آل عمران : ١١٠] ﴿ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (١١٣) يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين (١١٤) وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليهم بالمتقين (١١٥) ﴿

[آل عمران : ١١٣-١١٥]

وفي هذا الإطار أيضا - «وحدة الدين» ، و«تعددية الشرائع» - جاء القرآن بتقرير هذه الحقيقة : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به

إبراهيم وموسى وعيسى أنا أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴿ [الشورى: ١٣] على حين
تعدد شرائع الأنبياء والرسل ومناهج أم الرسائل، في إطار «جامع الدين الواحد»،
وعلى النحو الذي صورته الحديث النبوي الشريف: «الأنبياء إخوة لعلات» - (أمهات
متعددات) - دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»^(١).

■ وفي «رعية» الدولة الإسلامية الأولى - دولة المدينة، على عهد رسول الله ﷺ -
والتي فصلت الحديث عنها، وعن حقوقها واجباتها وعلاقاتها ومرتبتها «الصحيحة»
- «الكتاب» - (الدستور الأول للدولة الإسلامية الأولى) - في هذه الرعية ووفقاً لهذا
الدستور كانت هناك «تعددية» في إطار «وحدة الأمة» الوليدة . فالقبائل عدت لبلات
متعددة، تحدثت «الصحيحة» عنها وعن أحلافها وحقوقها واجباتها في إطار «وحدة
الأمة» . والمهاجرون والأنصار «جوامع فرعية» ، أشارت إليهم «الصحيحة» في إطار
الجامع الإسلامي الواحد . وفي إطار الأمة الواحدة . - والتعددية الدينية بين جماعة
المؤمنين وجماعة يهود تحدثت عنها «الصحيحة» ونظمت أطرها وأفاق تعدديتها في نطاق
جامع ووحدة الرعية والأمة بالمعنى السياسي . - وعن هذه «التعددية» في إطار
«الوحدة» نصت «مواد» الدستور، فقالت:

«المؤمنون والمسلمون» من قریش وأهل یشرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم
أمة واحدة من دون الناس» .

«وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» .

«وأن يهود أمة ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . وأن على يهود نفقتهم وعلى
المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم
النصح والنصيحة والبر دون الإثم» .

«وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردة إلى
الله وإلى محمد رسول الله»^(٢).

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد .

(٢) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ - ٢١ . تحقيق د . محمد حميد الله

الخبيل أبابدي، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

ففى إطار جامع الأمة الواحدة، والدولة الواحدة، ذات المرجعية التشريعية الواحدة تعددت الانتماءات القبلية والدينية، ونظم الدستور علاقات فرقاء هذا الانتماء الجامع لانتماءاتهم الفرعية المتعددة.

■ ولألوان أخرى - غير «التعددية الدينية» - ضم جامع الأمة واحتضنت وحدتها:

فمن الذين آمنوا من عاد إلى الكفر بعد الإيمان . . لكن لأن «سلاحه» فى الخروج على الإيمان الدينى كان «الكلمة» وليس «السيف»، فلقد وسعت «الوحدة السياسية» للأمة هذا اللون من «الانشقاق الدينى»؛ لأن أصحابه قد حافظوا على جامع الوحدة السياسية لرعية الأمة . فهم قد شقوا جامع الوحدة الدينية مع الجماعة المؤمنة، بعد أن استظلوا بظلاله، لكنهم أبقوا - يبقائهم فى دائرة الفكر والجدل الدينى - على رابط وجامع الوحدة السياسية للأمة والرعية والدولة . . وفى أسباب نزول الآية القرآنية: ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون (٧٢)﴾ [المائدة: ٧٢] . . يروى أن نقرأ من رءوس أهل الكتاب - اليهود - تواصلوا فقالوا: «تعالوا نؤمن بما أنزل على محمد وأصحابه غدوة، ونكفربه عشية، حتى نلبس عليهم دينهم» . فيقولون: إنهم أهل كتاب، وهم أعلم به منا، فيرجعون عن دينهم، ويصنعون كما نصنع . . فأنزل الله هذه الآية، وأخبر نبيه (ﷺ) والمؤمنين^(١).

ولأن هذه «الردة» عن الإسلام لم تشق «الجامع السياسى» للرعية والأمة والدولة لبقاء أهلها بعيداً عن «الخروج والمفارقة» السياسية، فلقد اتسع لأهلها إطار هذا الجامع، على الرغم من «الخروج والمفارقة» لجامع «الإسلام الدين»؛ لأن «الجامع السياسى» - فى دولة الإسلام الأولى - قد اتسع لأكثر من دين! . .

وكذلك كان الحال مع «المنافقين» الذين «ارتدوا» عن الإسلام بقلوبهم، مع إظهارهم الانخراط فى جماعة المؤمنين . . فلأنهم قد حافظوا على وحدة الجامع السياسى - فى الأمة والدولة والرعية - لم يقاتلهم رسول الله (ﷺ) حتى عندما كانت

(١) السبوحى (أسباب النزول) ص ٣٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ. والواحدي السبوحى (أسباب النزول) ص ٧١، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م. والقرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٤ ص ١١١.

تظهر الفلتات التي تفضح النفاق! لقد ظللوا في إطار الجماعة، واستمرت صحبتهم للرسول والمؤمنين.. وظل الرسول ﷺ محافظاً على مقتضيات هذا الجامع، ومنبهاً من هم فطالب بقتلهم على خطأ قتل الأصحاب!..

وفيما يرويه الصحابي جابر بن عبد الله: «لما قسم رسول الله ﷺ غنائم هوازن بين الناس بالجعرانة، قام رجل من بني تميم فقال:

.. اعدل يا محمد!

.. فقال ﷺ: «ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل؟ لقد خبت وخسرت إن لم أعدل!»

.. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله: ألا أقوم فأقتل هذا المنافق؟

.. فقال ﷺ: «معاذ الله أن تتسامع الأم أن محمداً يقتل أصحابه!»^(١).

فنحن أمام «منافق» يطن الكفر ويظهر الإيمان.. وهو في الدرك الأسفل من النار.. لأن النفاق أسوأ من صريح الكفر!.. ومع ذلك يعتبره رسول الله ﷺ من «أصحابه» لأنه قد حافظ على الوحدة السياسية للأمة والدولة، وشارك في معاركها، وكان له - كغيره - نصيب من غنائمها.. فاستعاذ الرسول ﷺ بالله من أن تتسامع الأم أن محمداً يقتل من حافظ على الوحدة السياسية للأمة، حتى ولو كان قد فارق الإيمان الديني بالنفاق!

■ بل لقد وسعت «وحدة الأمة الإسلامية» ألواناً من الانشقاقات السياسية بلغت حد الصراعات المسلحة لأن فرقاء هذه الصراعات قد ظلوا على ولائهم «للدولة الواحدة»، فحافظوا على «الجامع السياسي»، وعلى ولائهم «للدین الواحد»، فحافظوا على «الجامع الديني»، فكان قتالهم على «التأويل» لا على «التزويل».. وكانوا جميعاً - رغم القتال - على ولاء لوحدة الدولة ووحدة الدين..

ولقد كانت صراعات «الفتنة الكبرى» - زمن الراشدين - في هذا الإطار الذي

(١) رواه الإمام أحمد.

وسعت فيه «وحدة الأمة» فرقاء تلك الفتنة وذلك الصراع . فلم يكن اقتتالهم بالمُخْرِجِ لأى منهم من «الأمة» ولا من «الملة» ، ولا من «الدولة» . . .

وفى موقعة «صفين» (٣٧هـ / ٦٥٧م) ، التى مثلت قمة صراعات تلك الفتنة ، يتحدث الإمام على بن أبى طالب عن «الجامع الدينى» الموحد لفرقاء القتال ، وكذلك «الجامع الدولة» ، فيقول «لقد التقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا فى الإسلام واحدة ، ولا نستزيدهم فى الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا ، والأمر واحد ، إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان . ونحن منه براء»^(١) . . . فالدين واحد وجامع . . . و«الأمر واحد» وجامع . . . والخلاف فى «دم عثمان (رضي الله عنه)» ، فقط . . .

ثم يرد الإمام على شبهة الخوارج وتأويلهم الفاسد الذى كفروا به معاوية وأهل الشام ، فيقول : «إننا - والله - ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء - (الخوارج) من التكفير والافتراق فى الدين ، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة - (أى الجماعة السياسية) - وإنهم لإخواننا فى الدين ، قبلتنا واحدة . ورأينا أننا على الحق دونهم»^(٢) .

ثم يؤكد الإمام على على أن مصادر النزاع هى «شبهات» أثمرها «التأويل» فهى لا تُخرج من «أخوة الإسلام» ، فيقول : «لقد أصبحنا نقاتل إخواننا فى الإسلام على ما دخل فيه من الزيف والاعوجاج والشبهة والتأويل . فإذا طمعنا فى خصلة يلم الله بها شعبنا ، وتعدانى بها إلى البقية فيما بيننا ، رغبنا فيها ، وأمسكنا عما سواها»^(٣) . . . وعندما سُئل عن رأيه فى «آخرة» قتلى الفريقين؟ . . . أجاب : «وانى أرجو ألا يُقتل أحد نقى قلبه ، منا ومنهم ، إلا أدخله الله الجنة» . . .^(٤) .

(١) ابن أبى الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ١٧ ص ١٤١ . تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م .

(٢) الباقلانى (التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ . تحقيق : محمود محمد الحضرى ، ٥ . محمد عبد الهادى أبو زيدة . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧م .

(٣) الإمام على (نهج البلاغة) ص ١٤٧ ، ١٤٨ . طبعة دار الشعب . القاهرة .

(٤) الباقلانى (التمهيد) ص ٢٣٧ .

هكذا وسعت وحدة الأمة والدولة التعددية، حتى عندما بلغت درجة القتال بين فرقائها!!!.

■ وفي إطار «جامع أصول الدين» - التي لم يختلف عليها المسلمون - اتسع هذا «الجامع» للتعددية في «الفروع» ومنها سياسة الأمة و«نظام» الإمامة والخلافة ودولتها.

لقد اتفق المسلمون على «أصل وجوب الدولة - الخلافة - الإمامة»، وعدوها «واجباً مدنياً» اقتضته إقامة «الواجبات الدينية». . . وبعد الاتفاق على هذا «الأصل» . . . الجامع . . . الموحد» ذهبت التعددية بالفرق الإسلامية مذاهب شتى في «نظام الخلافة والإمامة» من حيث «التعيين» . . . والشروط» . . . بل وميزوا بين «أصل الوجوب» و«أصل الإمامة»، بمعنى «طريق الوجوب»، فقال البعض: إنه «العقل»، وقال آخرون: إنه «الشرع»، وقال فريق ثالث: إنها معاً.

وفي أفاق هذه الفروع حدثت بواكير الخلاف والتعدد . . . بل وكان جُلّ الخلافات التي بلورت فرق المسلمين وتياراتهم السياسية، وفي ميادينها وحدها كان تجريد السيوف! . . .

ولاتفقهم على أنها من «الفروع» التي هي مواطن «الاجتهاد» اتفقوا - أيضاً - على أن معايير التقييم لخلافاتهم حولها ولتعدد آرائهم فيها هي «الصواب» و«الخطأ»، و«النفع» و«الضرر»، وليست «الإيمان» و«الكفر»! لأن «الإيمان» و«الكفر» هما معياراً لتقييم الافتراق والخلاف في «الأصول»، دون «الفروع»! . . . ويلخص حجة الإسلام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م) هذا الذي أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة والخوارج قديماً: «إن النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من المعقولات فيها، بل من الفقهيات»^(١). . . وإن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر. وما عداه فروع».

ثم يمضي أبو حامد ليحدد معايير الافتراق والتعددية في الفروع - وخاصة منها السياسة والإمامة - فيقول: «واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً إلا في مسألة واحدة،

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٤، «طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - بدون تاريخ.

وهي أن ينكر أصلاً دينياً علّم من الرسول ﷺ بالتواتر، لكن، في بعضها تخطئة، كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع، كالحطّ المتعلق بالإمامة، وأحوال الصحابة، واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً، فقد أنكر ابن كيسان^(١) أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره... ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله ورسوله، ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف، إذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول ﷺ أصلاً، ومهما - (متى) - وُجد تكذيب وجب التكفير وإن كان في الفروع... والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طابع من يغلب عليهم الجهل^(٢).

فلقد وسع «جامع التصديق» بما جاء به الرسول ﷺ هذه التعددية السياسية، التي مثلت في التاريخ الإسلامي أقدم وأطول ألوان التعددية، وأكثرها حدة في هذا التاريخ!

■ وإذا كانت «الأحزاب السياسية» المعاصرة هي «اجتهادات متعددة» في ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية في ميادين العمران الإنساني... فإن تعددية المذاهب الفقهية التي عرفتها الحضارة الإسلامية، ووسعتها «وحدة الأمة في الأصول»، قد مثلت «تعددية الاجتهادات» في ميادين «إصلاح المعاملات»... وفروع العبادات أيضاً... وكان «الجامع الموحد» لهذه «التعددية الفقهية» هو «الشريعة الإلهية الواحدة»، والتي وضع الفقهاء مذاهبهم في إطارها.

فالشريعة مثلت «وحدة» الطريق في الدين... وما شرع الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي... وكل طريقة - من فعل أو ترك مخصوص - موضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء^(٣)... أي أنها «واحد» جامع، و«ثابت» غير متغير ووضعه إلهي، لا تدخل فيه للبشر... فهي بلاغ من الله للناس بواسطة الرسول.

(١) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم المعروف بابن كيسان (٨٢٩٩ / ٩١٢ م) وهو غير «كيسان» مولى علي بن أبي طالب، ورأس فرقة «الكيسانية» من فرق الشيعة التي جعلت الإمامة في محمد بن الحنفية...

(٢) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ - ١٧ - طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م.

(٣) أبو البقاء الكفوي (الكلبيات) طبعة دمشق سنة ١٩٨١ م. تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري والنهاوي (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م - مادة الشريعة.

أما مذاهب الفقه التي ترد فيها التعددية فإنها هي الاجتهادات الفقهية المحكومة بأحكام الشريعة الإلهية وفلسفتها في التشريع . . فالفقه «وضع بشرى» محكوم «بالوضع الإلهي» . . وهو «العلم المستنبط بالرأى والاجتهاد، الذي يُحتاج فيه إلى النظر والتأمل».

ولتمييز «الفقه» عن «الشريعة» لا يُسمى الله - سبحانه وتعالى - «فقيهاً» كما لا يُسمى الفقيه «شارعاً»^(١).

■ وإذا كان «جامع الإيمان» و«موحد المؤمنين» هو «التصديق بما جاء به الرسول ﷺ» فإن مظلة هذا «الجامع» وإطار هذا «التصديق» قد اتسع لتعددية أثرها «التأويل» فيما يجب أو يجوز فيه «التأويل»، فإذا ما التزم الفرقاء المتأولون بقواعد التأويل - التي قررتها العربية . . والتي لا تخرجه عن ثوابت «التصديق الجامع» - انفسحت أمامهم آفاق التعددية في هذا الإطار، الذي يعطى «مذاهب الفكر» طابعها «الإسلامي»، مع ما بينها من فروق وتعددية في التصورات.

وإذا كان تعريف ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) للتأويل يقول: «إنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز»، من تسمية الشيء بشيئه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^(٢). فإن الإمام الغزالي يُفصِّلُ «المراتب الوجود» التي تتصورها التأويلات المتعددة «لما أخبر به الصادق» تفصيلاً يجعل للتعددية النابعة من التأويل خمسة مذاهب مفتوحة سبلها أمام تصورات العقل المسلم للموجودات التي تحدث عنها الرسول ﷺ، والتي للتأويل مدخل في تصورها . . فالإيمان قائم - عند فرقاء هذه التأويلات والتصورات - لقيام التصديق، وانتفاء «التكذيب» لصاحب الرسالة - عليه الصلاة والسلام - لأن «الكفر» هو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به، والإيمان: تصديقه في جميع ما جاء به . . وحقيقة

(١) الجرجاني (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٢) (فصل المقال فيما بين حكمه والشريعة من الاتصال) ص ٣٢ دراسة وتحقيق: د. محمد عسارة طبعة

القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

التصديق : الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده . إلا أن للوجود خمس مراتب :

الوجود الذاتي : وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل . ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكاً .

والوجود الحسي : الذي يتمثل في القوة الباصرة من العين ، مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجوداً في الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ، بل كما يشاهد المريض المتيقظ .

والوجود الخيالي : وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن الحس ، وحدث اختراع صورتها في الخيال .

والوجود العقلي : فيما له روح وحقيقة ومعنى . كاليد - مثلاً - فإن لها صورة محسوسة ومُخَيَّلَة ، ولها معنى هو حقيقتها . وهي القدرة على البطش - التي هي « اليد العقلية » .

والوجود الشبهي : وهو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصية من خواصه وصفة من صفاته .

وكل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرعة (عليه السلام) على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين ، وإنما التكذيب : أن ينفي جميع هذه المعاني ، ويزعم أن ما قاله لا معنى له ، وإنما هو كذب محض ، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا ، وذلك هو الكفر والزندقة ، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل . . وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه ؟ . . .^(١)

هكذا انفتحت سبل التعددية واتسعت آفاقها أمام « تيارات الفكر الإسلامي » في إطار « وحدة وجامع التصديق » بما جاء به الصادق - عليه الصلاة والسلام - . .

وهكذا ظلل « الجامع الإسلامي » الذي وحد الأمة والعقيدة والحضارة ودار الإسلام ، ظلل تعددية في اللغات والأقوام . . وفي الثقافات الفرعية . . وفي الأوطان والأقاليم

(١) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤ - ٩

المتمايزة . . وفي الفرق السياسية . . وفي المذاهب الفقهية . . وفي التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية . . وأيضاً في الشرائع لمثل الرسائل الدينية، فازدهرت تعددية الاجتهادات البشرية، في إطار جامع الثابت الذي تمثل في أصول الإيمان بالله الواحد، واليوم الآخر، وخبر الصادق - عليه الصلاة والسلام .



بل إن «السبيل الإسلامية»، التي حددها الإسلام - والتي تميزت بها شريعته، في «حل المتناقضات» بين فرقاء التعددية وأقطاب الاختلاف - جاءت طبيعتها وآلياتها ومقاصدها لتكرس قيام هذه «التعددية» عند المستوى الوسطي، الذي لا يذهب بها إلى «إلغاء الآخر» و«نفيه» . . ولا إلى «التشردم» و«القطيعة» التي لا رابط ولا جامع يوحد بين فرقائها . . فلقد رفض الإسلام مذهب «الصراع» سبيلاً لحل المتناقضات بين فرقاء التعددية؛ لأن «الصراع» غاياته: «صرع» . . وإفناء . . ونفى «الآخر» ومن ثم فهو يلغى التعددية وينفيها . . هكذا جاء معناه في الوطن الذي ورد به مصطلحه في القرآن الكريم: ﴿ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلَكُوا بِالطَّاغِيَةِ (٥) وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (٦) سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةِ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ نَحْلٌ خَاوِيَةٌ (٧) فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ (٨) ﴾ [الحاقة: ٥ - ٨] .

فالصراع غايته إهلاك الآخرين، حتى (لا ترى لهم من باقية) ! . . فسلوك سبيله في حل المتناقضات بين فرقاء التعددية وأقطاب الاختلاف ينفي فلسفة التعددية ومقاصدها ويلغى وجودها .

وبدلاً من «الصراع» سبيلاً لحل المتناقضات بين فرقاء التعددية، زكى الإسلام «سبيل التدافع» الذي لا يتغيا «نفي الآخر»، وإنما يستهدف «تعديل موقعه» من «المعايير الإسلامية الجامعة والضابطة والحاكمة»، فهو «حرك» لا «إهلاك»، و«تعديل» في المواقع والمواقف لا «نفي وإلغاء» للآخرين . .

وعندما يخاطب الله - سبحانه وتعالى - رسوله ﷺ، فيقول له: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ

حَمِيمٌ ﴿٢٤﴾ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٢٥﴾ [فصلت: ٣٤، ٣٥] فإنه يعلمنا معالم هذا السبيل . . . فالتدافع لا يتغيا «صرع الآخر وإلغاءه»، وإنما تحويل موقفه وموقعه من «العداوة» - التي تجعله من أهل «السيئات» - إلى موقع وموقف «الوئى الحميم» الذى يجعله من أهل «الحسنات» . . . فيتم «الحراك» بواسطة «التدافع»، مع بقاء «تعددية الفرقاء المتمايزين» . . .

بل لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه «السبيل الإسلامية» - «سبيل التدافع» لا «النصرع» - باعتبارها الحافز الذى يدفع الحياة والعمران إلى الارتقاء دائماً وأبداً . . . وهذا يعنى اقتران التقدم بالتعددية، إذ بدونها لا تدافع؛ لأنه مستحيل بدون وجود الفرقاء المتدافعين أبداً! ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١] . . .

وعندما أذن الله - سبحانه وتعالى - لرسوله ﷺ وللمؤمنين بالقتال - قتال الذين أخرجوهم من ديارهم، وقتلوهم - فتنوهم فى الدين - جاء الحديث عن «التدافع»، لتكون غايات القتال هى تعديل مواقف المشركين من مواقع العداء المشرك إلى مواقف السلام المؤمن، فهى «حراك» لا «انفى وإهلاك»: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (٣٨) أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (٣٩) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز (٤٠) الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور (٤١) [الحج: ٣٨ - ٤١] . . . ولذلك كان الأمر يوم الفتح لمكة هو تجنب القتال . . . وكانت ثمرة هذا الفتح لمعقل الشرك وصناده: هى إعلان رسول الله ﷺ فيهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»!!

فهى - إذن - سبيل إسلامية واضحة :

«التعددية» في إطار «الجامع» . . . و«التنوع» في إطار «الوحدة» وبغية طرف منهما يغيب المعنى وتغيب الحكمة عن الطرف الآخر! . .

■ «فالشرائع» المتعددة لا تتأني تعدديتها إلا في إطار «الدين الواحد» وبالنسبة إليه، وبالمقارنة معه . .

■ و«الحضارات» المتعددة، لا تتأني تعدديتها إلا في إطار «المشترك الإنساني العام» المتميز عن الخصوصيات الحضارية . .

■ و«التعددية» داخل أية حضارة من الحضارات لا تتأني إلا مع وجود المرجعية الواحدة والجامع الواحد، في هذه الحضارة . . فلو انتفت المرجعية الواحدة - والموحدة للحضارة - انتفى معنى «التعدد» في هذه الحضارة أيضاً! . .

فلا تعددية بدون «استقلال» . . وتميز» لحضارات هذا العالم الذي نعيش فيه! . . ولا تعددية بغير حق الاختلاف لكل الفرقاء المختلفين في مواطن الاختلاف! . .

وخطر هذه القضية في واقعنا الفكري - المحلي . . والعالمي . . ولتأثيراتها الحاكمة على مستقبلنا - كأمة . . وإنسانية . . ولما تعرض له مقولاتها من ريبة حيناً، وغموض أحياناً، وإنكار في كثير من الأحيان . . كانت ضرورات التفصيل والتأصيل والإحاطة بقضايا وضوابط هذه «التعددية» . .

وتلك هي مهمة فصول هذا الكتاب . .



التعددية والاختلاف

من سنن الفطرة..

والقوانين التي لا تبديل لها ولا تحويل

الإسلام : دين الفطرة ، أى جيلّة المعرفة بالله وطبيعة الإيمان به - سبحانه وتعالى -
وكل إنسان يولد على الفطرة ، أى على براءة الخلقة الأولى ، مجبوراً ومطبوراً على
الإيمان الفطرى بخالق صانع ، هو الله .

وفى الإسلام تبلغ التعددية - المؤسسة على طبع وسجية التنوع والاختلاف - مبلغ
الفطرة التى فطر الله الناس عليها . . قد نُكِبَتْ أو تُقَهَّر ، لكنها سنّة من سنن الله لا تبديل
لها ولا تحويل .

ولأن هذا هو شأن الاختلاف ، ومكان التعددية ، ومقام التنوع ، فى الرؤية
الإسلامية ، كان القرآن الكريم - كتاب العقيدة والشريعة ومنظومة القيم وفلسفة التنظيم
والتدبير للعمران - هو المصدر الأول لالتماس موقف الإسلام من التعددية
والاختلاف . . فتح - بإزاء هذه القضية - لسنّا حىال «فكرة حديثة أو طارئة» ابتدعتها
أو استعرتها ، وإنما بإزاء «مبدأ إسلامى» أخبرنا القرآن أنه «جَعَلَ إلهى» ، وسنة «أزلية» -
أبدية» قد فطر الله عليها جميع المخلوقات . . فلم ولن يكون الناس غمطاً واحداً أو قالها
فرداً ، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ
مُخْتَلِفِينَ ﴾ (٢٢٨) إِنْ مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿ [هود : ١١٨ ، ١١٩] .

وإذا كانت الإنسانية والبشرية قد بدأت بأدم وحواء - أمة واحدة، في الدين والشرعية - فإن تحول هذه الأمة الواحدة إلى أم قد اقتضى التعددية في شرائع الرسل بتعدد أمم الرسالات، فكانت سنة التعددية منذ فجر تاريخ الإنسان . . ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (٢١٣) .

[البقرة : ٢١٣] .

فإذا كانت البداية - بداية البشرية - بالأمة الواحدة، أي الملة المتحدة في العقائد وأصول الشرائع^(١) ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ - فلقد تلت تلك البداية مرحلة تعدد الرسالات والرسل والأنبياء بتعدد الأمم وتوالت الأجيال - دينهم واحد، وشرائعهم متعددة، والكتب متعددة - فكانت التعددية في الشرائع بإطار وحدة الدين، وذلك ليحكم الله - من خلال الكتب المتعددة بالشرائع المتعددة - بين الأمم المتعددة، فيما اختلفت فيه هذه الأمم . . والاختلاف هنا طبيعي، وغير مذموم ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ فَهُوَ اخْتِلَافٌ فِي الشَّرَائِعِ . . و«فَاء» العطف في (فبعث) تجعل هذه المرحلة - مرحلة التعددية - تالية لمرحلة الأمة - الملة - الواحدة .

أما الاختلاف الآخر - في داخل الأمة الواحدة، المخاطبة بالشرعية الخاتمة، وبعد مجيء كتابها بالبينات - فهو مغاير للاختلاف المحمود والطبيعي؛ لأنه اختلاف في الشريعة الواحدة الخاتمة، وليس اختلاف شرائع أمم الرسالات المتعددة في إطار وحدة الدين، ولذلك عطف «بالواو» - الدالة على المغايرة للاختلاف الأول ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ [البقرة : ٢١٣] - فاختلاف الشرائع هو تنوع طبيعي في إطار جامع

(١) الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة) ج ٤ ص ٢٥١ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣ م .

الدين الواحد، أما الاختلاف في أصول الاعتقاد الديني أو أصول الشريعة الواحدة فإنه تشرذم القطيعة، والخلاف الذي لا جامع لأقطابه وفرقائه . .

ولأن هذه هي حقيقة الموقف القرآني من التعددية عندما تكون تنوعاً في إطار الوحدة . . وهو الموقف الذي رأها سنة إلهية فطر الله الناس عليها، عندما جعلهم متعددين في الخلق والفكر والعمل، حتى لكأنما كل إنسان هو بصمة مميزة في إطار جنس الإنسان . . لهذه الحقيقة القرآنية كان اجتماع المفسرين عليها من كل المذاهب وعلى مر القرون . فالقدماء قد جعلوا هذا الاختلاف والتنوع علة في خلق الله للناس، فقالوا: «وللإختلاف خلقهم»^(١) . والمحدثون زادوا هذه الحقيقة تأكيداً وتفصيلاً فصاحب (المنار) - الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) - يقول: «والذي دل عليه الكلام من مشيئته تعالى في الناس: خَلَقَهُمْ مستعدين للاختلاف والتفرق في علومهم ومعارفهم وآرائهم وشعورهم، وما يتبع ذلك من إراداتهم واختيارهم في أعمالهم، ومن ذلك الدين والإيمان والطاعة والعصيان . . فالإختلاف طبيعي في البشر، وفيه من الفوائد والمنافع العلمية والعملية - ما لا تظهر مزايا نوعهم بدونه . . وقد شرع الله لهم الدين لتكميل فطرتهم، والحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بكتاب الله الذي لا مجال فيه للإختلاف»^(٢) .

والتفسير ذاته عند الطباطبائي - محمد حسين - الذي يقول: «إن إختلاف الطبائع المنتهية إلى إختلاف البنى أمر لا مناص منه في العالم الإنساني . . ذلك أن التركيبات البدنية مختلفة في الأفراد، مما يؤدي إلى إختلاف الاستعدادات البدنية والروحية، وبانضمام إختلاف الأجواء والظروف إلى ذلك يظهر إختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية في المجتمعات الإنسانية التي لولاها لم يعيش المجتمع الإنساني»^(٣) .

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ١١٤، ١١٥ .

(٢) (تفسير المنار) ج ١٢ ص ١٩، ٢٢ . طبعة دار المعرفة . بيروت . ولقد كان الفضل في جميع كثير من أراء المفسرين حول هذه السنة، للأستاذة زينب عطية محمد . انظر كتابها (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) ج ١ ص ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٥ . طبعة القاهرة سنة ١٤١٦ هـ / سنة ١٩٩٥ م .

(٣) (الميزان في تفسير القرآن) ج ١١ ص ٦٠ طبعة بيروت سنة ١٣٩٢ هـ / سنة ١٩٧٢ م .

فالتعددية والاختلاف «طبيعى فى البشر . . خلقوا مستعدين له» ومجبولين عليه . . وميادينه متسعة ومتعددة باتساع وتعدد ميادين الحياة - المادية منها والفكرية على السواء - وبعبارة حجة الإسلام الغزالى : « . . وكيف يجتمعون على الإصغاء - (لرأى واحد) - وقد حُكم عليهم فى الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين . . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» (١) ؟!

فالتعددية والاختلاف «جعل الله» وليس مجرد سباح أو حق من حقوق الإنسان ! .
وإذا كان التنوع - وكذلك الكثرة - من دواعى ومقتضيات الاختلاف ، فإن جامع الإنسانية هو رابطة الائتلاف . . إذ «ليس يجوز أن يكون الناس مختلفين فى ظاهرهم . . ولا يختلفون فى باطنهم . . وليس يجوز فى الحكمة أن يكثروا ولا يختلفوا ، وليس يجوز أيضا أن يضم الجنس والنوع ولا يأنفوا» (٢) !

وإذا كان الله سبحانه وتعالى - قد ﴿خلق كل شيء فقدره تقديرا﴾ (٣) ﴿[الفرقان : ٢]﴾ «ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور (٤)﴾ ﴿[الملك : ٣]﴾ . . فإن هذا الاختلاف والتنوع الذى فطر الله الناس عليه قد جاء لحكم إلهية بالغة ؛ لأنه هو الحافز - بالتعدد والتنوع - للفرقاء المختلفين على التنافس والتدافع والاستباق ؛ انتصاراً من كل فريق لما به يتميزون ، وما فيه يختلفون عن الآخرين . . ولو لم تكن هذه التعددية وهذا التنوع والاختلاف لما كانت حوافز الاستباق ودواعى التدافع وأسباب التنافس بين الأفراد والأمم والأفكار والفلسفات والحضارات ، ولكانت الحياة سكوناً آسناً ، ومواتاً لا حيوية فيها ، ولما استطاع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التى حملها بالاستخلاف لاستعمار الأرض وعمران هذا الوجود . . فالإيمان بالتنوع والتميز والاختلاف هو الحافز على الإبداع والتدافع فى ميادين التقدم والعمران والارتقاء . .
بينما الاعتقاد بوحدة النموذج الفكرى والحضارى هو باب التقليد والتشبه ، ومن ثم السكون ، وذبول ملكات الإبداع المقضى إلى الموات ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة

(١) (القطاس المستقيم) ص ٦١ - ضمن مجموعة «المقصود العمى من رسائل الإمام الغزالى» . طبعة القاهرة : مكتبة الجندي . بدون تاريخ .

(٢) أبو حيان التوحيدى (الإمتاع والمؤانسة) ج ٣ ص ٩٩ . تحقيق : أحمد أمين ، أحمد الزين . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤ م .

ولكن ليلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨].

لهذه الحكمة الإلهية البالغة جعل الله الناس مختلفين . . . وعن هذه الحكمة حدثنا القرآن الكريم فقال: ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾ [البقرة: ٢٥١] ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ﴾ [الحج: ٤٠] . . . وفي التفسير لهذه الحكمة الإلهية يقول سيد قطب (١٣٢٤ - ١٣٨٦هـ / ١٩٠٦ - ١٩٦٦م): «إن من طبيعة الناس أن يختلفوا؛ لأن هذا الاختلاف أصل من أصول خلقهم يحقق حكمة عليا من استخلاف هذا الكائن في الأرض، والاختلاف في الاستعدادات والوظائف ينشئ بدوره اختلافا في التصورات والاهتمامات والمناهج والطرائق . . . ولقد كانت الحياة كلها تأسن وتتعفن لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، ولولا أن طبيعة الناس التي فطرهم الله عليها أن تعارض مصالحهم واتجاهاتهم الظاهرية لتنتفخ الطاقات كلها تتراحم وتتغالب وتتدافع فتتنفض عنها الكسل والخمول، وتستجيش ما فيها من مكنونات مذكورة، وتظل أبداً يقطر عاملة مستتبطة للخسائر الأرض، مستخدمة قواها وأسرارها الذفينة، وفي النهاية يكون الصلاح والخير والنماء، فالعقيدة في حاجة إلى الدفع عنها، وأماكن العبادة لا يحصيها إلا دفع الله الناس بعضهم ببعض، أي دفع حماة العقيدة لأعدائها الذين يتهاكئون حرمتها، ويعتدون على أهلها، وهي قاعدة كلية لا تبدل ما دام الإنسان هو الإنسان» . . .

لكن هذا التدافع - الذي يحفز عليه وإليه التنوع والاختلاف - يجب - كما يظل في الإطار النافع - أن يكون داخل إطار الجوامع والثوابت والأصول الجامعة للفرقاء المختلفين والمتدافعين، إذ «لا بد أن يكون هناك ميزان ثابت يقيء إليه المختلفون، وقول فصل ينتهي عنده الجدل، ومشروع واحد لبني الإنسان، ثم تختلف التفصيلات بعد ذلك وفق حاجات الأمم والأجيال، وهذه الحقيقة ذات أهمية كبرى في عزل أصول الدين عما يَدْخُلُه عليها الناس، حتى يظل ذلك الميزان الثابت والحكم العادل»^(١) . . . «فهو

(١) (في ظلال القرآن) ج ١ ص ٢١٥، ١٧١، ج ٤ ص ٢٤٢٥. طبعة بيروت سنة ١٤٠٧هـ / سنة ١٩٨٧م.

تنوع واختلاف في إطار جامع الأصول الثوابت والواحدة . . . ولما كان اختلاف الفهم ضرورياً - لأنه من طباع البشر - وجب عليهم أن يتحاكموا فيه إلى الكتاب والسنة حتى يزول ، ولا يجوز أن يقيموا عليه ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ .

[النساء : ٥٩] (١) .

فالتنوع والاختلاف - الطبيعي والمحمود - لا يكون في الأصول الجامعة . . فإذا حدث الخلاف في الأصول الجامعة كان «تَنَازُعًا» وليس «تَنَوُّعًا» ، وغدا خلافا في الدين ، أي في الوضع الإلهي الثابت ، أي في «الجامع» . . المُوَحَّد ، وليس في إطار الجامع الموحد! . .

فلا بد من «جامع» للتنوع ، ومرجع للاختلاف ، ومشارك بين المتمايزين ، حتى تكون التعددية وسطا عدلا متوازنا بين قطبي غلو الإفراط والتفريط - التشردم والقطيعة التي لا جامع لفرقاتها - والواحدية القاهرة للتمايز والمنكرة للتنوع والاختلاف . . . ذلك «أن الناس - في أصل جبلتهم ، وبدء خلقتهم - قد افترقوا مجتمعين واجتمعوا مفترقين واختلفوا مؤتلفين ، واتلفوا مختلفين» (٢) . . ! .



وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية دائمة ؛ لأنه أداة استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من مصادر الوحي الإلهي - البلاغ القرآني . . والبيان النبوي لهذا البلاغ - وعليه يتوقف بقاء الشريعة الإسلامية خاتمة وخالدة ومستجيبة أحكامها لمستجدات الزمان والمكان والمصالح والعادات والأعراف . . فهو - بعبارة السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ / ١٤٤٥ - ١٥٠٥م) - «فرض من فروض الكفايات في كل عصر ، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة من كل قطر» (٣) . . فإن فريضة الاجتهاد هذه لا تتأني إلا مع التعددية والاختلاف في الاجتهادات .

(١) الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة) ج ٤ ص ٤٠٧ .

(٢) أبو حنيفة التوحيدى (المقاسبات) ص ٨٣ . تحقيق : محمد توفيق حسين : طبعة دار الأدب . بيروت سنة ١٩٨٩م .

(٣) انظر (كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) ص ٩٧ - ١١٦ . طبعة بيروت سنة ١٤٠٣هـ / سنة ١٩٨٣م .

إن الإسلام لم يعرف «البابوية» المعصومة التي تحصر فهم الشريعة وفقه الكتاب وتشريع الأحكام في فرد واحد دون بقية القادرين على الاجتهاد . . . لم يعرف الإسلام - بل أنكر - وجود «ولي أمر» الاجتهاد . . . وإنما جعل الاجتهاد فريضة كفاية - اجتماعية - على «أولي الأمر» - العلماء - القادرين على هذا الاجتهاد ، الذي لا بد معه من التعددية في الاجتهادات : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (٨٢) وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً (٨٣) ﴿ [النساء : ٨٢ ، ٨٣] . . . وتعدد المجتهدين لا بد وأن يثمر تعدد وتنوع واختلاف الاجتهادات ، التي يمكن أن تبلور في مذاهب ومدارس وتيارات . . .

ومنذ العصر النبوي - وفي ظل توالي نزول الوحي ، ووجود المعصوم (ﷺ) - كان الرسول هو أول الداعين والخافزين لصحابته - الفقهاء والقضاة - على الاجتهاد وتنمية ملكاتهم في استنباط الأحكام ، فهو القاتل لمن اجتهد برأيه فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد (١) .

وإذا كان حديث رسول الله ﷺ إلى قاضيه علي بن أبي طالب - معاذ بن جبل - قد اشتهر في التقعيد والتشريع لفريضة الاجتهاد في استنباط الأحكام . . . وهو الحديث الذي جاء في صورة حوار بين الرسول وبين معاذ ، بدأه ﷺ بقوله لمعاذ :

- كيف تقضى إن عرض لك قضاء ؟

- قال : أقضى بكتاب الله ؟

- قال : «فإن لم يكن في كتاب الله ؟»

- قال : فبسنة رسول الله ﷺ . . .

- قال : «فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟»

- قال : أجتهد رأيي ولا ألو . . .

(١) رواه البخاري والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

- قال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسوله^(١) .

فإن الاجتهاد يومئذ لم يكن خاصاً بالقاضى الفقيه معاذ بن جبل رضى الله عنه . . . ذلك أن تعدد القضاة الفقهاء - يومئذ - قد جعل الاجتهادات متعددة ، على النحو الذى أئمر تعددية فى الأحكام الجزئية والفرعية المستنبطة من أصول ومبادئ وقواعد التشريع . . فغير معاذ كان هناك فى دولة النبوة قضاة آخرون ، منهم على بن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب ، وعمر بن العاص ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن مسعود ، والعلاء بن الحضرمي ، ومعاقل بن يسار ، وعقبة بن عامر ، وحذيفة بن اليمان العبسي وعتاب بن أسيد ، وأبوموسى الأشعري ، ودحية الكلبي ، وأبى بن كعب . . إلخ . . الخ^(٢) .

وهكذا تأسست التعددية - منذ العصر النبوي - على فريضة الاجتهاد . . فالاجتهاد سبب للتعددية التى تعود فتصبح حافزة على تنمية الاجتهاد . . وإذا كان اجتهاد المجتهد ملزماً له هو ولمن قلده ، وغير ملزم للمجتهد الآخر ولا للذين قلده ، فلقد غدت هذه القاعدة - من قواعد الفكر الإسلامى - التقنين الأدق والأوضح لمبدأ التعددية فى الفكر الدينى - ناهيك عن غير الدينى - فى حضارة الإسلام . .

بل لقد بلغ علماء الأصول فى إحاطة تقنين التعددية فى الاجتهادات بالضمانات إلى الحد الذى جعلوا فيه اجتهاد المجتهد ملزماً له ، ليس باعتباره الحكم الذى اختاره باجتهاده فقط ، وإنما باعتباره «حكم الله فى حقه» . . واعتقد على ذلك إجماعهم . قال الإمام شهاب الدين القرافي (٦٨٤ هـ - / ١٢٨٥ م) : «وقد تقرر فى أصول الفقه : أن الأحكام الشرعية كلها معلومة ، بسبب انعقاد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم فهو حكم الله تعالى فى حقه ، وحق من قلده» . . الخ^(٣) .

(١) رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد .

(٢) المالكي ، أبو عبدالله محمد بن فرج (أفضية رسول الله ﷺ) ص ٢٣-٣٥ . تحقيق : د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٨ م .

(٣) القرافي (كتاب الأمانة فى إدراك النبوة) ص ٥١٥ . تحقيق : عبدالله إبراهيم صلاح . طبعة مطبوعة ١٩٩١ م - فى ذيل كتاب (القرافي وأثره فى الفقه الإسلامى) .

ونحن نجد التأسيس لهذا الاجتهاد «الجماعى - المؤسسى» منذ عصر النبوة، وفي أحاديث رسول الله ﷺ . . . فقيما يرويه الإمام مالك بسنده إلى على بن أبى طالب أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: الأمر ينزل بنا، ثم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ فقال: «اجمعوا العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأى واحد»^(١) فالسنة تُقعد للإفتاء والاجتهاد الجماعى فى صياغة قانون القضاء إذا لم يكن فى الأمر كتاب ولا سنة . . .

ولقد وضعت الخلافة الراشدة سنة هذا الإفتاء الجماعى فى الأحكام العامة وصياغة القانون الحاكم للمجتمع، وضعتها فى الممارسة والتطبيق . . . «فعن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر - (الصديق) - إذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى، وإن لم يجد فى الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ فى ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أثنى كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء؟ فرمما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذى جعل فىنا من يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به . . .»^(٢).

فترتيب مصادر الاجتهاد: الكتاب . . . فالسنة . . . فالاجتهاد الجماعى . . . فالاجتهاد الفردى . . . وخاصة فيما يتعلق بالشئون العامة والفروض الكفائية - الاجتماعية - التى يتوجه التكليف فيها إلى الأمة، وتعم أحكامها سائر الناس .

وفى خطاب عسمر بن الخطاب إلى القاضى شريح بن الحارث الكندى (٧٨هـ/ ٦٩٧م) يقول له: «إن جاءك شىء فى كتاب الله فاقض به، ولا يلتفتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله، فانظر فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله، ولم تكن فيه سنة رسول الله ﷺ، فانظر ما اجتمع عليه الناس

(١) من القيم (إعلام الموقعين) ج ١ ص ٧٣ - ٧٤ - والنقل عن د. جمال الدين عطية «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» ص ١٩٥ . طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ / سنة ١٩٨٨م.

(٢) رواه الدارمى .

فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاختر أي الأمرين شئت إن شئت أن تحتج برأيك، ثم تقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر»^(١).

تلك هي قواعد الإسلام - النظرية والتطبيقية - المقننة بفريضة الاجتهاد بالرأى . . . تلك الفريضة التي ازدهرت بها ولها التعددية في حضارة الإسلام .



ولقد غلبت هذه التعددية - في الفكر الإسلامي - تلك المحاولات التي أرادت اعتماد أحد الاجتهادات والاستغناء عن بقية الاجتهادات . . . وهي محاولات وفدت على الحياة الإسلامية من تراث الفرس الذي عرفت كسرويته الحكم بالحق الإلهي، وقدرسية قانون كسرى، باعتباره قانون السماء الذي لا اجتihad معه لبشر . . . وفدت هذه المحاولات إلى الحياة الإسلامية إبان صعود النفوذ الفارسي في البلاط العباسي، على عهد أبي جعفر المنصور (٩٥ - ١٥٨ هـ / ٧١٤ - ٧٧٥ م) . . . فلقد أشار عبدالله بن المقفع (١٠٩ - ١٤٥ هـ / ٧٢٧ - ٧٦٢ م) على المنصور باعتماد الدولة لاجتهاد فقهي واحد في كل الأمصار، بدلا من تعدد الاجتهادات الفقهية بتعدد مدارس الفقه الإسلامي في تلك الأمصار . . . فكتب إلى الخليفة يقول: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسنن المختلفة فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمر في كل قضية رأي الذي يلهمه الله ويعزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه»، وكتب ذلك كتابا جامعاعزما لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكما واحدا صوابا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لاجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه . . .»^(٢).

فنحن أمام فكر يريد المطابقة بين وحدة الدولة - الخلافة - «اجتماع الأمر» وبين اوحدية الاجتهاد والقانون وفقه المعاملات في الدولة الإسلامية المترامية الأطراف .

(١) ولي الدين الذهلي (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٤٩ . طعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

(٢) (رسالة الصحابة) في «جمهرة رسائل العرب» لأحمد ركني صفوت - رسالة رقم (٢٦) - والنقل عن «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» ص ٢٠٠ .

والتي تضم أقالييمها ولاياتها المتمايز من الأعراف والعادات، والمختلف من الاجتهادات، والمتعدد من مذاهب الفقه الإسلامى . .

ويبدو أن المنصور قد مال إلى ما أشار به ابن المقفع . . فأشار بهذا الرأى على الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ / ٧١٢ - ٧٩٥ م) مقترحاً اعتماد اجتهاد مالك، وكتاب (الموطأ) قانوناً واحداً يحل محل التعددية الاجتهادية فى أمصار ديار الإسلام . . لكن الإمام مالكا - انطلاقاً من مكانة التعددية فى الرؤية الإسلامية، ودورها فى تزكية وتنمية الاجتهاد فى الإسلام - رفض هذا الاقتراح - رغم ما فيه من اختيار لاجتهاداته، وسيادة لمذهبه . . فعندما قال له المنصور :

«لقد عزمت أن أمر بكتبك هذه التى صنعتها فتُنسخ، ثم أبعث فى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوه إلى غيره» . .

كان جواب الإمام مالك : الرفض . . والنهى عن توحيد الاجتهادات فى فقه المعاملات - وهو علم الفروع - فقال للمنصور : «يا أمير المؤمنين : لا تفعل هذا : فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وأتوا به من اختلاف الناس، فلدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم» .

ويبدو أن هارون الرشيد (١٤٩ - ١٩٣ هـ / ٧٦٦ - ٨٠٩ م) قد أعاد الكرة مع مالك . . «فشاوره فى أن يعلق الموطأ على الكعبة، ويحمل الناس على ما فيه» . . فأعاد مالك الرفض لذلك، وقال للرشيد : «لا تفعل؛ فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا فى الفروع، وتفرقوا فى البلدان، وكل سنة مضت» . . فاقنع الرشيد برأى مالك، وأثنى عليه، فقال : «وفقك الله يا أبا عبد الله»^(١)

فانتصرت التعددية فى فروع فقه المعاملات المستظلة بجامع مبادئ الشريعة وقواعدها . . وطويت محاولة الدولة إلغاء التعددية فى الاجتهادات . . وظلت الدولة الإسلامية - عبر تاريخها الحضارى - تفسح الميادين لاجتهادات علماء الأمصار وقضاة الأقاليم فى فقه الفروع . . ولم تعرف هذه الدولة القانون الموحد إلا بعد ذبول وضمور

(١) (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٤٥ ،

وتوقف الاجتهاد في فقه المعاملات، وعندما وضعت الدولة العثمانية «مجلة الأحكام العدلية» سنة ١٢٨٦هـ / ١٨٦٩م . . والتي وقف تقنينها - غالباً - عند جمع القواعد وتبويبها، بقيت الأبواب مفتوحة أمام تمايز القوانين، المستمدة من هذه القواعد، بتمايز العادات والأعراف والمصالح في مختلف الأقاليم والولايات . .

بل إن مالك بن أنس - إمام دار الهجرة - الذي أعلى من مقام «عمل أهل المدينة» حتى رأى ضرورة التزامه في كل أفصار المسلمين، باعتباره «النسبة العملية» الموروثة عن تطبيقات عصر النبوة . . نجد الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥هـ / ٧١٣ - ٧٩١م) - وهو من هو بين عباقرة فقهاء الإسلام - يراجع في هذا الرأي، ويكتب إليه صفحة مشرقة في الدفاع عن حق علماء الأمصار في تعددية الاجتهادات، حتى في الاختلاف مع «عمل أهل المدينة» . . يكتب الليث إلى مالك فيقول :

« . . وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهري أصحابه، وما علمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعاً لهم فيه، فكما ذكرت -

وأما ما ذكرت من قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم ﴿١٠٠﴾ [التوبة : ١٠٠] فإن كثيراً من السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة . . فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزلوا عليه حتى قبضوا، لم يأمرهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يُحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا في الفتيا في أشياء كثيرة . . ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ - سعيد بن المسيب ونظراؤه - أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب، وربيعة بن أبي عبد الرحمن، وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت . . ومن ذلك :

القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق ، وقد عرفت أنه لم يزل يُقضى بالمدينة به ، ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام وبحمص ولا بمصر ولا بالعراق ، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، ثم ولي عمر بن عبدالعزيز ، وكان كما قد علمت في إحياء السنن ، والجد في إقامة الدين ، والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس ، فكتب إليه رزق بن الحكم :

إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق .

فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز :

إنا كنا نقضى بذلك بالمدينة ، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك ، فلا نقضى إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين .

ولم يجمع - (عمر بن عبد العزيز) - بين المغرب والعشاء قط ليلة المطر ، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخصاصة^(١) ساكنا - (وأهل المدينة يجمعون) - ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله ، لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مطر ، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح ، وخالد بن الوليد ، ويزيد بن أبي سفيان ، وعمرو بن العاص ، ومعاذ بن جبل . . .^(٢)

فدافع أليث بن سعد عن حق علماء الأمصار في تعددية الاجتهادات في الفروع ، دون التزام منهم بعمل أهل المدينة . . بل وساق الشواهد على تغير اجتهادات المجتهد في غير المدينة عن اجتهاداته فيها ، فعمر بن عبدالعزيز - وهو وإن على المدينة - كان يلتزم الاجتهاد الغالب لأهلها ، فلما ولي الخلافة - بالشام - التزم اجتهادات أهل الشام . . فكان أسبق في هذه التجربة مما صنعه الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠ م) عندما أصبح له بمصر مذهب جديد متميز عن المذهب القديم الذي سبق إليه اجتهاده عندما كان بالعراق . . .

(١) خصاصة - يضم الحاء - بلدة صغيرة من أعمال حلب ، باتجاه البادية .

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين عن رب العالمين) ج ٣ ص ٨٣ - ٨٦ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م

فهذه التعددية في الاجتهادات هي التعبير عن الاختلاف الطبيعي والمشروع في الفروع استجابة لتعدد المرويات التي تؤسس عليها الاجتهادات، وللمصالح والأعراف المتميزة بتمايز واقع الأمصار والأقاليم، واختلاف نظر المجتهدين في عقل الأحكام^(١)

وهذه التعددية في الاجتهادات - مجدان الفروع - لا تثل خلافا في ثوابت الدين وأصوله، ولا فرقة بين المسلمين في الدين . . . ولقد ميز الشافعي بين الاختلاف الجائر - في الفروع، وفيما يجوز فيه التأويل - وبين الخلاف المحرم فيما حسمت أمره بينات آيات القرآن الكريم . . . فقال : «إني أجد أهل العلم - قديماً وحديثاً - مختلفين في بعض أمورهم . فهل يسمهم ذلك؟» . . . ثم أجاب على هذا السؤال، فقال : « . . . الاختلاف من وجهين : أحدهما مُحَرَّمٌ ، ولا أقول ذلك في الآخر ، فالاختلاف المُحَرَّم : كل ما أقام الله به الحجة ، في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بآية ، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من ذلك يحتمل التأويل ، ويُدرَك قياساً ، فذهب المتأول أو القايِس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالفه فيه غيره ، لم أقل إنه يُضَيِّقُ عليه ضيق الخلاف في المنصوص ، ويبين فرق ما بين الاختلافين . . . قول الله في ذم التفرق : ﴿ وما تفرق الذين أوفوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة ﴾ [البينة : ٤] ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ﴾ [آل عمران : ١٠٥] فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات»^(٢) .

وزيد الشاطبي (٧٩٠هـ / ١٣٨٨م) هذا التمييز تحديداً عندما يميز بين «الافتراق في الدين» - وهو المُحَرَّم والمذموم - وبين «الاختلاف في أحكام الدين» وهو تعدد الاجتهادات الذي لا يؤدي إلى الافتراق في الدين . . . فالأول هو الذي أشار إليه القرآن الكريم بقوله : ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاَ لست منهم في شيء ﴾

[الأنعام : ١٥٩]

(١) (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٣ . والشاطبي (الموافقات في أصول الأحكام) ج ٤ ص ١٥١ .

١٥٢ . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) (الرسالة) ص ٥٦٠ ، ٥٦١ ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، طبعة بيروت - المكتبة العلمية - مصورة عن طبعة القاهرة الأولى .

وهو اختلاف الذين في قلوبهم زيغ، الذين أشار إليهم القرآن الكريم في آية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)﴾ [آل عمران : ٧]

أما الاختلاف المشروع - الذي لا يمثل فرقة في الدين . . وإنما هو تعددية الاجتهادات في أحكام الدين - فلقد «وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا، ولم يصيروا شيعة؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به . . وكانوا - مع هذا - أهل مودة وتناصح، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة . .» (١).

فالتعددية والاختلاف والتنوع في إطار الجامع الموحّد هو الطبيعي، بل والضروري لتلبية حاجات الواقع المتنوع والمتغير، والعادات والأعراف والمصالح المتميزة، إلى الملائم من أحكام الدين . .

وإذا كان ذلك جائزاً في أحكام الدين وفقه الفروع فإنه جائز - من باب أولى - في السياسات التي يتم بها تدبير شئون الاجتماع وال عمران . . وإذا كانت وحدة الأمة وأخوة العقيدة قد وسعت حتى البُعَاة الذين احتكموا إلى العنف في تحقيق بغيتهم، فتحدث عنهم القرآن باعتبارهم جزءاً من الأمة المؤمنة، ولم يجردهم من الإيمان ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩)﴾ [الحجرات : ٩] . . فلقد وجدنا تطبيق هذه المبادئ في كلمات الإمام

(١) (الموافقات) ج ٤ ص ١٢١ - ١٢٤.

على بن أبي طالب، وهو يقوم مكانة الفرقاء المتحاربين في الفتنة الكبرى . . فلقد سُئل
عن خصومه في «موقعة الجمل» :

«أمشركون هم؟!» .

- فقال : من الشرك فرؤا .

فسُئل :

- أمنافقون هم؟! .

- فقال : إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا !

فسُئل :

- فمن هم إذن؟! .

- فقال : إخواننا، بغوا علينا! ^(١) .

وكذلك كان تقويم الإمام علي للذين بغوا عليه فقاتلوه - خلف معاوية بن أبي سفيان
- من أهل الشام، في «صفين» . . فتحدث عنهم فقال : «لقد التقينا، ورينا واحداً،
ونبينا واحداً، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق
برسوله ولا يستزيدوننا، والأمر واحد، إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان، ونحن منه
براء ^(٢) . . إنا - والله - ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء - (الخوارج) - من التكفير
والفراق في الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة . . وإنهم لإخواننا في الدين،
قبلتنا واحدة، ورأينا أننا على الحق دونهم» ^(٣) .

فالتعددية والاختلاف والتنوع لا تمثل افتراقاً في الدين، طالما ظلت تحت جامع
الإسلام، المتمثل في أصوله الثوابت، التي هي وضع إلهي، معلوم بالقطرة

(١) زوائد البيهقي . - وانظر في ذلك: د . طه جابر العلواني (أدب الاختلاف في الإسلام) ص ٦٧ . طبعة
واشنطن سنة ١٤٠٧هـ / سنة ١٩٨٧م .

(٢) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج ١٧ ص ١٤١ .

(٣) الأباقلاني (التمهيد) ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

والضرورة . . سواء أكانت هذه التعددية في فروع الأحكام الدينية ، من فقه الفروع ، أم كانت من السياسات . .

فما علم من الدين بالضرورة فأجمعت عليه الأمة ، لا مجال فيه للاختلاف . . .
وذلك من مثل ما ضرب الشافعي به المثل على ذلك ، فقال : «لست أقول ولا أحد من أهل العلم : «هذا مجتمع عليه» إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عن قبله ، كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا»^(١) .

أما ما عدا ذلك من أحكام الدين ، وفروع الفقه ، وسياسات العمران ، فإن التعددية والاختلاف بين الاجتهادات في ميادينها قد استقر الإسلام على اعتبارها سنة فطرية من سنن الله في الفكر الإنساني ، لا تبديل لها ولا تحويل . . حتى لقد عدا هذا الاختلاف «فتناً» من فنون العلم الإسلامي ، قصده العلماء بالتأليف والتصنيف^(٢) .



(١) (الرسالة) ص ٥٣٤ .

(٢) انظر في عناوين بعض المؤلفات في «من الاختلاف» د . جمال الدين عطية (النظير الفقهي) ص ١٣٦ - ١٤١ . طبعة القاهرة سنة ١٤١٧ هـ / سنة ١٩٨٧ م .

إله واحد

له صفات الكمال.. والأسماء الحسنى

ينهض الاعتقاد الدينى بالدور المحورى والرائد والحاسم فى تكوين ثقافة المؤمنين ، وتحديد تصوراتهم للكون والوجود . . من البدء . إلى المسيرة . . إلى المصير . . إلى الحكم والمعانى والعلل والمقاصد المرجوة والكامنة والمبغاة من وراء مجمل تفاصيل الاعتقاد .

وفى التصور العقدى الإسلامى يبلغ التوحيد لله - سبحانه وتعالى - فى مراتب ودرجات التنزيه والتجريد حداً لا تستطیع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها . . ومن ثم فليس سوى نفى الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلاً أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية ، وما لها من تنزيه عن مشابهة المحدثات ، كل المحدثات . . وكل ما عداها فجميعه محدثات ! ولذلك فإن أرقى الدرجات التى يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها على «سلم تصور الذات الإلهية» هى تلك التى يتلو فيها وعليها قول الله - سبحانه وتعالى - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٧٧) ﴿[الشورى : ١١]﴾ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (٢) الله الصمد (٣) لم يلد ولم يولد (٤) ولم يكن له كفواً أحد (٥) ﴿[الإخلاص : ١ - ٤]﴾ . . أما الصياغة البشرية الدقيقة التى تعبر عن هذه الحقيقة فهى كلمات السلف : «كل ما خطر على بالك ، فإله ليس كذلك !» .

بل إن هذا التصور الإسلامى يزيد هذا التوحيد تنزيهاً وتجريداً عندما يضع المقابلة بين التوحيد الخالص لله وبين التعددية فيما وفيمن عدا الله! فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على التعددية والثنائية والازدواج والاجتماع والتركيب والاشتراك . . . تعددية فى كل عوالم المخلوقات، تحيا فى ملكوت الألوهية الواحدة . . . فقوام الأحياء . . . وكل ما فى الكون أحياء بمعنى ما - مؤسس على قاعدة وفلسفة التعددية والازدواج ﴿ من كل زوجين اثنين ﴾ [هود: ٤٠، المؤمنون: ٢٧] . . . وعلى التعددية والجماعية والارتفاع والتساند والتركب والتعاون والاجتماع، تمضى السنن والقوانين فى المخلوقات: ﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ [الأنعام: ٣٨] أما الخالق - سبحانه وتعالى - فهو وحده الواحد المنزه عن الازدواج والاشتراك والتركب والتعدد، وعن المماثلة والتشبيه، وعن الحاجة والاجتماع .

* * *

وفى التصور الإنسانى - ووفق تفاوت مدارك ومعارف الإنسان - تتعدد وتندرج مراتب ودرجات هذا التوحيد . . .

فهناك «وحدة» فى حقيقة التوحيد للذات الإلهية . . . وهناك تعددية فى مراتب ونسب ودرجات المذكر الإنسانى من هذه «الحقيقة التوحيدية» الواحدة .

وبعبارة حجة الإسلام الغزالى - وهو الخبير الذى مارس تجربة الصعود على أغلب هذه الدرجات! - «فإن للتوحيد درجات . . .

أولى درجاته: قول «لا إله إلا الله» باللسان دون اعتقاد القلب، وكل المنافقين يشتركون فى ذلك، ولهذا التوحيد أيضاً حرمة، فإن سعادة هذا العالم تحصل به، ويعصم ماله ودمه، ويأمن أهله وولده .

الدرجة الثانية: اعتقاد معنى هذه الكلمة على سبيل التقليد دون المعرفة الحقيقية فجميع عوام الخلق قد انتهوا إلى هذه الدرجة .

الدرجة الثالثة: هى أن تكشف معنى هذه الكلمة - (لا إله إلا الله) - بمرهان محقق حتى تعرفها . . . فهذه الدرجات الثلاث متفاوتة . . . فالأولى (صاحبها) - صاحب مقالة .

والثانية - (صاحبها) - صاحب عقيدة . والثالثة - (صاحبها) - صاحب معرفة . وليس أحد من هذه صاحب حالة ، وأرباب الحالة - (من الصوفية) - غير أرباب المعارف والأقوال .

الدرجة الرابعة : أن يكون مع المعرفة صاحب حالة ، بأن لا يكون له معبود إلا واحد . وكل من غلب عليه هواه فمعبوده هواه ﴿ أَفَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ﴾ [الجاثية : ٢٣] .

الدرجة الخامسة : ما لم يقتصر مسهل التوحيد في باطنه في الغلبة على الشهوة وجعله الهواء متبعا ، بل قضى على الهواء والشهوة بالكلية ، بحيث لم يكن يتبع الشهوة في أى عمل ، لا فيما يوافق الشرع ولا فيما يخالفه ، بل يصبح صاحب عزم وهمة ، بحيث لا يتحرك ولا يسكن إلا لله ، ولا يتكلم إلا لله . .

الدرجة السادسة : هى ما أخرج التوحيد صاحبه من يده بالكلية ، ويخرجه مما فى العالم ، بل وأخرجه من يد الآخرة كما أخرج من قيود الدنيا ، فلم يبق له إلا الحق تعالى ، وينسى نفسه ولا يذكر سوى الحق تعالى ، فيغيب عنه الجميع ويغيب عن الجميع ، فلا يبقى لا هو ولا العالم ، فيبقى الحق فقط ، ويكون فى حالة : ﴿ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام : ٩١] ، ويكون نقذ وفته : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] فأهل البصيرة يسمون هذه الحالة : «الفناء فى التوحيد» لأن من غير الحق يكون فانيا من الجميع ، ولكن كمال التوحيد هو هذا ، ومصادق الحديث القدسى : «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإن أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به» .

فصاحب الدرجة الخامسة . . يرى الله مع كل شيء ، ويقول : «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله معه» . (وصاحب الدرجة السادسة) لا يرى إلا الله ، ويقول : «لا موجود إلا الله» .

فتوحيد الرجل الذى نفى معبودا غيره يكون جزءا لتوحيد الرجل الذى نفى موجودا غيره ؛ لأن فى نفى الوجود نفى المعبود ، فكما أن جميع درجات التوحيد كانت منظورية

وحاصلة في توحيد من نفى معبوداً غيره، فتوحيد هذا وجميع مراتب التوحيد حاصلة في طي توحيد من نفى وجوداً غيره»^(١).

فائدة - سبحانه وتعالى - واحد . . . وحقيقة التوحيد واحدة . . . وعلى الطريق إلى هذه الحقيقة الواحدة تتعدد المراتب والدرجات بتفاوت وأحوال الموحدين .

وفي هذا التصور الإسلامي للذات الإلهية الواحدة والأحادية تعددت صفات هذه الذات . . . فمن الصفات البرهانية: القدم . . . والبقاء . . . ونفى التركيب . . . والحياة . . . والعلم . . . والإرادة . . . والقدرة . . . والاختيار . . . والوحدة . . . ومن الصفات السمعية: الكلام . . . والبصر . . . والسمع^(٢) . . .

وكما تعددت صفات الذات الإلهية الواحدة - التعدد يؤكد لوحدة الذات - كذلك تعددت الأسماء الحسنى لهذه الذات^(٣) .

فوحدة الذات الإلهية في التصور الإسلامي تبلغ قمة التنزيه والتجريد، وتعددية درجات المذرك الإنساني من هذه الحقيقة التوحيدية الواحدة . . . وكذلك تعدد صفات الكمال الإلهي، وأسمائه الحسنى . . . وأيضاً تعدد وسائل التقرب إلى الله الواحد . . . وتعدد حالات الذكر لله الواحد: ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه﴾ فقنا عذاب النار ﴿١٥﴾﴾ [آل عمران: ١٩١] . . . وتعدد نوايا الأعمال التي يتقرب بها العباد إلى المعبود الواحد . . . كلها - في التصور الإسلامي - مصادر للتعددية في إطار الوحدة، تزكي هذه الفلسفة في ثقافة الإسلام وحضارة المسلمين .



(١) الغزالي (فضائل الأنعام من رسائل حجة الإسلام الغزالي) ص ٤٩ - ٥٣، ثم جملتها عن الفارسية: ٥٠، نور الدين آل علي . طبعة تونس ١٩٧٢م .

(٢) الإمام محمد عبده (رسالة التوحيد) ص ٣٩ - ٥٠ . دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة . طبعة القاهرة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .

(٣) النظر: الغزالي (المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى) طبعة القاهرة - مكتبة الكليات الأزهرية . بدون تاريخ .

خَلَقَ وَاحِدٌ وَتَعَدُّدِيَّةٌ فِي الْمَخْلُوقَاتِ

يتحدث القرآن الكريم عن الكون - بعوالمه المختلفة - باعتباره «خلق الله»: ﴿خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم﴾ (١٠) هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين (١١) ﴿[لقمان: ١٠ - ١١] فهذا الكون: خلق واحد الخالق واحد.

لكن عوالم هذا الخلق الواحد لا يعلم عددها إلا الله - سبحانه وتعالى - . بل إن التعددية والتمايز والاختلاف هي عوالم وآيات إلهية تتنوع إليها وتتمايز فيها كل وحدة من وحدات هذه المخلوقات . .

فكل صنف من أصناف الأحياء المخلوقة يتنوع ويتعدد إلى أم وجماعات ، فتقوم التعددية في إطار هذا النوع من الأحياء ، كما قامت التعددية في إطار الخلق الحي الذي خلقه الله: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾ (٣٨) ﴿[الأنعام: ٣٨].

وهذه الأرض ، التي خلقها الله وسواها ، فيها ألوان وألوان من التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف . . فهي سبع أرضين: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض

مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمْنَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾ [الطلاق: ١٢] .

وفي هذه الأرض تنوع وتعدد لا يعلم عدده إلا الله . . تنوع في الجبال الرواسي والأوتاد التي تحفظها أن تميد . . وتنوع في الأنهار - المالحه والعذبة - تنوع بواسطة البرازخ التي تخالف وتمايز مياه كل بحر من البحار ونهر من الأنهار . . وتنوع في طبائع قطع الأرض المتجاورات . . وتنوع في الثمرات التي تثمرها ذات الأرض الواحدة التي خلقها الله . . عالم - بل عوالم - من التعددية والتنوع والاختلاف ، الذي لم يحص العلم الإنساني أعدادها في إظهار هذه الأرض : ﴿ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٣) وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ [الرعد: ٣-٤] . ﴿ وَمَا ذَرَأْنَا فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذْكُرُونَ ﴾ (١٣) [النحل: ١٣] ففي هذه الأرض الواحدة عوالم عديدة من التعدد العجيب . . « فيها قطع يجاور بعضها بعضا ، وهي مختلفة التربة مع ذلك ، بعضها قاحل ، وبعضها خصب ، وإن اتحدت التربة ففيها حدائق مملوءة بكروم العنب ، وفيها زرع يحصد ونخيل مثمر ، وهي مجتمعة ومتفرقة ، ومع أنها تسقى بماء واحد يختلف طعمها . . وعلى سطح هذه الأرض خلق الله - سبحانه وتعالى - كثيرا من أنواع الحيوان والنبات والجماد ، وجعل في جوفها كثيرا من المعادن المختلفة الألوان والأشكال والخواص ، وإن في هذه العجائب للدلائل واضحة على قدرة الله لن له عقل يفكر به . . » (١)

ومثل الأرض - في التعددية والتنوع بإطار الوحدة - جاء خلق الله - سبحانه وتعالى - للسماء . . فهي سبع سموات . . وفيها ما لا يعلم عدده إلا الله من عوالم الكواكب والنجوم والمجرات ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص ٣٥٣ ، ٣٨٦ . وضع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية طبعة القاهرة ١٩٨٦ م .

فَسَوَاهُنْ سَبْعُ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزَيْنَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾﴾ [الصافات: ٦] ﴿وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١٢]

وبالشمس والقمر تتعدد المنازل والمدارات . . والمشارق والمغارب . . والليل والنهار ، بالنسبة لكل موقع على سطح الأرض ، وفي كل لحظة من اللحظات !! ﴿وَأَيُّ لَيْلٍ نَسْلُجُ مِنْهُ النَّهَارُ فَإِذَا هُمْ مَظْلَمُونَ ﴿٣٧﴾ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٣٧ - ٤٠] ﴿إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ ﴿٤﴾ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ ﴿٥﴾﴾ إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزَيْنَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾﴾ [الصافات: ٤ - ٦] عوالم من التعددية والتنوع والاختلاف في إطار السماء التي خلقها الله .

وهذا الماء الذي أنزله الله من السماء . . منه العذب السائغ شرابه . . ومنه الملح الأجاج . . ومنه البحار ، والأنهار ، وما سلكه الله في الأرض ليتفجر عيوناً وينابيع . . مع التنوع الذي يدركه علم الإنسان في الطعوم والخصائص ودرجات الحرارة والمكونات . . ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٢١﴾﴾ [الزمر: ٢١] ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلَّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَنَسْتَخْرِجُونَ حُلِيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَازِيرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [فاطر: ١٢] ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا ﴿٥٣﴾﴾

[الفرقان: ٥٣].

ومن هذا الماء الواحد تخرج عوالم وألوان وأصناف متعددة ومتنوعة ومتمايزة ومختلفة من الثمرات ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا

ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغريب سود (٢٧) ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور (٢٨) ﴿فاطر: ٢٧ ، ٢٨﴾ وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى (٥٣) ﴿كلوا وارعوا أنعامكم﴾ إن في ذلك لآيات لأولي النهي (٥٤) ﴿طه: ٥٣ ، ٥٤﴾ . . . قاله - سبحانه وتعالى - أنزل من السماء ماء ، فأخرج به ثمرات مختلف ألوانها ، منها الأحمر والأصفر ، والخلو والمر ، والطيب والخبيث . ومن الجبال جبال ذوو طرائق وخطوط بيض وحمر . مختلفة بالشدة والضعف . ومن الناس والدواب والإبل والبقر والغنم مختلف ألوانه كذلك في الشكل والحجم والذون . . . ثمرات مختلفات الألوان ، يروى شجرها ماء واحد ، وجبال من ألوان مختلفة يرجع أصلها إلى مادة واحدة ، وهكذا فسنة الله واحدة ؛ لأن الأصل واحد والفروع مختلفة متباينة ، فالثمرات من ماء واحد ، والجبال من صهارة واحدة ، وكذلك اختلاف الألوان والناس والدواب والأنعام لا يظهر في النطف التي تنشأ منها ولو فُحصت بالمجاهر القوية ، وإنما هي دقائق وأسرار تحتويها في داخلها (جيناتها) . . . وفي هذا متاع وفائدة لبني الإنسان^(١) . بل إن ألوان الناس لا تقف عند الألوان المتميزة العامة لأجناس البشر ، فكل فرد متميز اللون بين بني جنسه ، بل متميز في توأمه الذي يشاركه حملا واحدا في بطن واحد^(٢) .

وهذه الرياح التي خلقها الله : هي الأخرى عوالم من التنوع والتميز والتعددية والاختلاف . . . فمنها ﴿ريح فيها صر﴾ [آل عمران: ١١٧] - أي برد شديد ، أو سموم حارة - ومنها ﴿ريح طيبة﴾ . . . وأخرى ﴿ريح عاصف﴾ [يونس: ٢٢] - شديدة الهبوب والتدمير . . . وقد تأتي ﴿قاصفا من الريح﴾ [الإسراء: ٦٩] أي عاصفا شديدا مهلكا يقصف الأشجار وكذلك ﴿الريح تجري بأمره رخاء﴾ [ص: ٣٦] - لينة منقادة - . . . ومنها ﴿الريح العقيم﴾ [الذاريات: ٤١] - المهلكة لمن ولما أصابته - . . . وفيها ﴿بريح صرصر عاتية﴾ [الحاقة: ٦] - باردة ، لها صوت شديد

(١) (المستخب في تفسير القرآن) ص ٦٤٧ ، ٦٤٨ .

(٢) (في ظلال القرآن) ج ٥ ص ٢٩٤٢ .

مزعج . . ومن أصنافها ﴿الرياح لواقع﴾ [الحجر : ٢٢] للنباتات ، حاملة لقاح التذكير إلى الإناث . . ومنها ﴿الرياح مبشرات﴾ [الروم : ١٠] - بالمطر . . تلك التي تبهر السحاب الخامل للماء ﴿الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه فى السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق يخرج من خلاله فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون﴾ (٤٨) [الروم : ٤٨]

عوالم من التعددية والتنوع - الاختلاف - ذلك الخلق الواحد الذى أبدعه بدیع السماوات والأرض - سبحانه وتعالى .

وإذا كانت «كلمة الله» هي «خلق»ه فإن التعددية والتنوع في هذا الخلق هي عوالم لا يدري إحصاءها ولا مداها إلا الله . . بل لو أن أشجار الكون تحولت أغصانها إلى أقلام ، وبحار الوجود تحولت إلى مداد لهذه الأقلام ، واستدام الإمداد لهذه البحار بالمداد لما استطاعت هذه الأقلام أن تحصى ما في خلق الله من تعدد وتنوع وتكاثر واختلاف !! ﴿ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ (١٧) [لقمان : ٢٧] . ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ (١٠٩)

[الكهف : ١٠٩]



وهذا الخلق الواحد ، الذى أبدعه الخالق الواحد الأحد ، قد أودعه خالقه وبث فيه العديد من الأسباب الفاعلة التي تفعل فعل الضرورات في المسببات الناجمة عن هذه الأسباب . . وذلك دون أن يكون هناك - في الرؤية الإسلامية - أى تناقض بين كون الخالق - سبحانه - هو السبب الأول لكل الأسباب والمسببات ، وبين وجود وعمل جميع الأسباب في جميع المسببات ،

فنحن - في قضية السببية ، والأسباب المودعة والمبثوثة في الخلق الإلهي - لا نجد أنفسنا إزاء أى تعارض أو تناقض بين الإيمان بواحدية السبب الأول في الخلق ، وبين تعدد الأسباب الفاعلة في المسببات ، فهي فلسفة لم يختلف فيها مسلم . . حتى حجة

الإسلام الغزالي - الذي توهم ويتوهم البعض إنكاره لعمل الأسباب في المسببات - فإننا نجد يقول: «إن الأسباب والمسببات يتأدى بعضها إلى بعض في الدنيا بترتيب مُسَبَّب الأسباب... والله - تعالى - غير عاجز عن الإشباع من غير أكل، والإرواء من غير شرب والإنشاء من غير مصاحبة وقاع. والإثماء من غير رضاع، ولكنه رتب الأسباب والمسببات، ولذلك أمر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم...» (١).

فمسبب الأسباب قد شاءت حكمته أن تتعدد الأسباب الفاعلة في خلقه، وأن تترتب أفعاله على هذه الأسباب والقوى التي أودعها وبثها في هذا الخلق، جاعلاً ذلك سنة من السنن وقانوناً من القوانين الكونية التي لا تبدل لها ولا تحوّل، حتى ليقول ولي الله الدهلوي (١١١٠ - ١١٧٦ هـ / ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) في شرح الآية الكريمة ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَقُوا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٢٤) [الأحزاب: ٦٢]: «أعلم أن بعض أفعال الله يترتب على القوى المودعة في العالم بوجه من وجوه الترتيب، شهد بذلك النقل والعقل؛ قال رسول الله ﷺ: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب» - إرواه الترمذي. وأبو داود. وأحمد - وسأله عبد الله بن سلام: ما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه؟ فقال: «إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع» [رواه البخاري، وأحمد].

ولا أرى أحداً يشك في أن الإمامة تستند إلى الضرب بالسيف أو أكل السم، وأن خلق الولد في الرحم عقيب صب المنى، وأن خلق الحبوب والأشجار يكون عقيب البذر والغرس والسقى. ولأجل هذه الاستطاعة جاء التكليف، وأمرؤ ونهوا، وجوزوا بما عملوا، فتلك القوى منها: خواص العناصر وطبائعها، ومنها الأحكام التي أودعها الله في كل صورة نوعية، ومنها أحوال عالم المثال والوجود المقضي به هناك قبل

(١) (المنشور به على غير أصله) ص ٣١٥، ٣١٦ - ضمن مجموعة «القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي».

الوجود الأرضي ، ومنها أدعية الملائكة الأعلى بجهدهم لمن هذب نفسه أو سعى في صلاح الناس ، وعلى من خالف ذلك . ومنها الشرائع المكتوبة على بنى آدم ، وتحقيق الإيجاب والتحريم فإنها سبب ثواب المطيع وعقاب العاصي . ومنها أن يقضى الله تعالى بشيء فيَجْبُرُ ذلك الشيء شيئاً آخر ؛ لأنه لازمه في سنة الله ، وخَرَمُ نظام اللزوم غير مُرضى ، والأصل فيه قوله (ﷺ) : « إذا قضى الله لعبده أن يموت بأرض جعل له إليها حاجة » . فكل ذلك نطق به الأخبار وأوجبه ضرورة العقل . أما هيئات الكواكب فمن تأثيرها ما يكون ضرورياً ، كاختلاف الصيف والشتاء ، وطول النهار وقصره ، باختلاف أحوال الشمس ، وكاختلاف الجزر والمد باختلاف أحوال القمر . . .^(١)

فإن الخلق واحد . . أودع الخالق فيه العديد من الأسباب والقوى الفاعلة في المُسَبِّبات متعددة الأسباب في إطار وحدة الخلق وواحدية خالق الأسباب والسبب الأول فيها : معلّم من معالم التصور الإسلامي لتكون الذي يعيش فيه الإنسان ، له آثاره على قضية التعددية في ثقافة هذا الإنسان .



وإذا كان «العالم» واحداً . . فإن هناك تعددية في زاوية الرؤية لهذا العالم ، باعتبار موقعه من «القدم» ومن «الحدوث» تنفضي إلى تعددية في الحكم على هذا «العالم» الواحد ، باعتبار حظه من «القدم» أو «الحدوث» . . .

بل إن هذه التعددية في زاوية الرؤية قد حلت - في الفلسفة الإسلامية - إشكاليات لم نجد لها حلاً - تبعد الثنائيات المتناقضة - في الفلسفات غير الإسلامية .

فإن الذين قالوا يقدم العالم نظروا إليه من زاوية شبيهة بالقديم ، وباعتبار الأجرام العلوية التي لا يعثر فيها الكون والفساد . . بينما الذين قالوا بحدوثه قد نظروا إليه من زاوية شبيهة بالمحدثات . . فالتعددية إنما هي زاوية الرؤية ، والحقيقة أن هذا العالم ليس خالصاً في القدم ولا خالصاً في الحدوث !

(١) (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٧ .

وبعبارة أبو سليمان السجستاني (٣٩١ هـ / ١٠٠١ م) فلقد «عرض الاختلاف بين الناظرين في العالم، أقديم هو؟ أم محدث؟ لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز، وجد الشيء الكائن، ثم وجد الشيء الفاسد، فحكم أن الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه قدم بالزمان، وحدوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه محدث واجب، والناظر إلى الأجرام العلوية وجد ما لا يكون، ولا يفسد، ولا يعتريه دنور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين، من الجهتين المختلفتين» (١).

ولعل عبارة ابن رشد هي الأدق والأبلغ، تلك التي يقول فيها: «وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين. يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية. وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الأول: فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحوس. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع على تسميتها **محدثا**.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو: موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع على تسميته قديما. وهو الله تبارك وتعالى.

وأما الصنف من الموجودات الذي بين هذين الطرفين فهو: موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره وبين أنه قد أخذ شبهة من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدثات سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدثات سماه محدثا. وهو - في الحقيقة - ليس محدثا حقيقيا ولا

(١) (المقاييس) ص ٣٠١، ٣٠٢ - «والكون» - في اصطلاح الفلاسفة - هو: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها. ويقابله «الفساد» الذي هو زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة. أما في اصطلاح المتكلمين فالكون هو الوجود المطلق. انظر (المعجم الفلسفي) - وقع مجمع اللغة العربية.

قديمًا حقيقيًا، فإن المُحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والتقديم الحقيقي ليس له
علّة . . .^(١)

فالعالم واحد . . . والتعددية - التي صارت في قضية قدمه أو حدوثه - إنما جاءت من
تعدد زوايا الرؤية لهذا العالم . . . وهي تعددية تفسح لهذا المنهاج مكانًا في تصورات
المسلم للكون، ومن ثم في ثقافته التي ترى التعددية والتنوع والاختلاف دائمًا وأبدًا في
إطار الجامع الموحد لسمات وقسمات هذا الاختلاف .



(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٤٠ - ٤٢ .

دين واحد وتعددية فى الشرائع والمناهج والسياسات

الدين: وضع إلهى ثابت، وجوهره: توحيد الألوهية، وإفرادها بالعبودية، وشكر نعمها بالعمل الصالح؛ إيماناً بالبعث والحساب والجزاء على هذا العمل، بعد هذه الحياة . .

ولأن الله واحد . . ولأن الدين ثابت إلهى، كان دين الله واحداً، منذ بدأت الرسالات بأدم - عليه السلام - وحتى ختمها بمحمد ﷺ .

وهذا الدين الإلهى الواحد هو «الإسلام» . . أى الطاعة لله، وإسلام الوجه له فى هذه الثوابت التى يتدين بها الإنسان . . توحيد الألوهية وإخلاص العبودية لله وحده، والعمل الصالح الذى سيتم الحساب والجزاء عليه يوم البعث والنشور .

وفى إطار هذا الدين الإلهى الواحد، وعبر رسالات الرسل، وتمايز أُم الرسالات فى الزمان والمكان والمصالح والعادات والأعراف ومستويات التطور ودرجات الارتقاء، تعددت الملل والشرائع، التى هى طرق ومعالِم ومناهج يسلكها أهل كل رسالة وأمة كل ملة للتدين بالعقائد الثابت لهذا الدين الإلهى الواحد . .

وعلى هذه الحقيقة الدينية يؤكد القرآن الكريم . . الكتاب الذى تم الدين، عندما جاء بالشرعية الخاتمة والعالمية، واللبنة التى أكملت البناء القائم على ذات عقائد الدين

الذي عرفته كل رسالات السماء إلى الإنسان ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (١٥) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (٢٠) [آل عمران: ١٩ : ٢٠] ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (٨٥) [آل عمران: ٨٥] ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (٩٧) [آل عمران: ٦٧] ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (٢٧) رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (٢٨) [البقرة: ١٢٧ ، ١٢٨] . ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مِنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (٥٢) [آل عمران: ٥٢] ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ (١٣) [الشورى: ١٣] ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٧٧) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ (٧٨) [الحج: ٧٧ ، ٧٨] ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣]

فالدين : الإسلام - في أصوله الثوابت - كان ولا يزال دين الله الواحد ، في كل الشرائع والمثلل والرسالات .

وإذا كانت الإنسانية قد بدأت بالوحدة - في الدين . . والأمة - الجماعة - والملة
والشريعة - قبل أن تتمايز الأمم وتتعدد، فتختلف في الشرائع ﴿ وما كان الناس إلا أمة
واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون ﴾ (١٩)
[يونس : ١٩] ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم
الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ [البقرة : ٢١٣] فإن هذا الاختلاف
الذي تأمس على تعدد الأمم وتمايزها هو الاختلاف الطبيعي ، تعددت له الرسالات
والرسل والكتب والشرائع بتمايز ما اختلفت فيه هذه الأمم والجماعات والأقوام .

وهذا الاختلاف الطبيعي - في الشرائع - سنة من سنن الله في الاجتماع الديني ﴿ ولو
شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (٢٠) إلا من رحم ربك ولذلك
خلقهم ﴿ [هود : ١١٨ ، ١١٩] . . أي «وللاختلاف خلقهم» - كما يقول المفسرون^(١)
وإليه يشير حديث رسول الله ﷺ : «الأنبياء إخوة لعلات - (أي أمهات متعددت)
دينهم واحد ، وأمهاتهم شتى»^(٢) . . فالدين واحد ، والاختلاف والتعدد في الشرائع
التي هي طرق ومناهج للتدين بالدين الواحد ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو
شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله
مرجعكم جميعا فبينكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾ (٢١) [المائدة : ٤٨] .

ولأن الاختلاف في الشرائع بإطار الدين الواحد ، تحدثت آيات قرآنية عن نجاة
المتعبددين بالشرائع المتعددة طالما جمعتهم العقائد الثابتة للدين الواحد : التوحيد لله
وإخلاص العبودية له وحده ، والإيمان باليوم الآخر ، والعمل الصالح . ﴿ إن الذين
آمَنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم
أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (٢٢) [البقرة : ٦٢] ﴿ إن الذين
آمَنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا

(١) (الجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٢) زواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ [المائدة: ٦٩] . . وهؤلاء هم الذين - وهم على شريعتهم الكتابية - آمنوا بأن ما جاء به القرآن هو مصدق لحقيقة ما جاء به موسى وعيسى في التوراة والإنجيل ﴿٦٩﴾ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴿٨٢﴾ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فأكتبنا مع الشاهدين ﴿٨٣﴾ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴿٨٤﴾ فأتائبهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين ﴿٨٥﴾ [المائدة: ٨٢ : ٨٥] فهم نصارى ، لكنهم مؤمنون - كالمسلمين - بعقائد الدين الواحد ، ولذلك تميزوا عن الذين انحرفوا عن التوحيد للألوهية وإخلاص العبودية والعبادة لله الواحد ﴿٦٩﴾ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ﴿٦٩﴾ يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين ﴿٦٩﴾ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين ﴿٦٩﴾ [آل عمران: ١١٣ ، ١١٥] . . فهم مؤمنون بالدين الإلهي الواحد ، ونصرانيتهم - التي لم تنحرف ولم تنحرف في الاعتقاد - هي شريعة يسكونها للاعتقاد والإيمان بذات الدين الواحد . . [إن ذات الدين عند الله الخفيفة المسلمة ، لا اليهودية ولا النصرانية ، من يعمل خيراً فلن يكفروه] ^(١) ! كما يقول الرسول ﷺ . .

وفي تفسير هذه الآيات - التي تحدثت عن هذه الجماعات من أهل الكتاب - يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) : «هذه الآية من العدل الإلهي . . وهي دليل على أن دين الله واحد على ألسنة جميع الأنبياء ، وأن كل من أخذه بإذعان ، وعمل فيه بإخلاص ، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، فهو من الصالحين . وفي هذا العدل قطع لاحتجاج أهل الكتاب الذين يعرفون من أنفسهم الإيمان والإخلاص في العمل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفيه استمالة لهم ، وتناء

(١) رواه الترمذی .

عن التفرقة بين الأمم والملل التي لم يكن يعترف فيها أحد الفريقين بفضيلة ولا مزية للآخر، كأنه بمجرد مخالفته له في بعض الأشياء - وإن كان معذوراً - تتبدل حسناته سيئات. وظاهر أن هذا في أهل الكتاب - حال كونهم على دينهم - خلافاً لمفسرنا (الجلال) - (جلال الدين السيوطي) - وغيره الذين حملوا المدح على من أسلم منهم، فإن المسلمين لا يُمدحون بوصف أهل الكتاب، وإنما يُمدحون بعنوان المؤمنين. . .^(١).

فالشرائع المتعددة هي بمثابة سبل ومناهج للتدين بأصول الدين الإلهي الواحد. . . فهي - بالقياس إلى هذه الأصول - بمثابة الفروع التي يقتضى تطور وتميز أم الرسالات تطورها وتمايزها، بينما تظل الوحدة دائمة أبداً في الأصول الثابتة، التي تمثل أطراً حاكمة للتطور، وفلسفة دائمة للتجدد، وعقائد ثابتة في كل الشرائع بكل الرسالات؛ «فدين الله في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف باختلاف الزمان، وأما الأصول فلا خلاف فيها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] . . الاعتقاد بالله وبالنبوة وبترك الشر وبعمل البر والتخلق بالأخلاق الفاضلة مستو في الجميع. . .»^(٢).

على هذه الحقيقة - وحدة الدين، أولاً وأبداً، وتعدد الشرائع - أجمع المسلمون حتى جعلوها باباً من أبواب أصول الاعتقاد الإسلامي، يفردونه بالبحث في تأليف الأصول. . . فتجد ولي الله الدهلوي يعقد لذلك باباً في كتابه المتميز (حجة الله البالغة) يقول فيه: «باب بيان أصل الدين واحد والشرائع والمناهج مختلفة» . . إن أصل الدين واحد، اتفق عليه الأنبياء - عليهم السلام - وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج. . .»^(٣).

فنحن أمام واحدة من سمات العلاقة بين الوحدة وبين التعدد والتمايز والتنوع والاختلاف. . . تصل - في التصور الإسلامي - إلى مراتب العقائد التي انعقد عليها الإجماع.

(١) (الأعمال الكاملة) ج ٥ ص ٧١؛

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٤ ص ٤٤، ٤٥.

(٣) (حجة الله البالغة) ج ١ ص ٨٦.

ولهذه التعددية في الشرائع والمناهج وظيفة فكرية وحضارية . . فالاختيار فيها ومنها محك ومقياس لتمييز أعمها وتياراتها ومذاهبها وفرقاتها، فيه وبه يتميرون ويتفاضلون وفق ما يختارون، وفي ذلك امتحان واختبار وإبتلاء؛ لأن الاختيار اختبار وامتحان، ولولا التعدد في الشرائع والمناهج لما كان هناك مجال لهذا الاختيار - الاختبار كما أن هذا الاختيار هو بداية للتنافس والتسابق والتدافع بين الفرقاء الذين يمايزوا في الاختيار . . الأمر الذي جعل ويجعل لهذه التعددية وظيفة علاقتها وعرونها وثقى بالحرية، التي هي - في جوهرها - مسئولية واختيار . .

ولقد نبه المفسرون لقول الله - سبحانه وتعالى - ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ [المائدة: ٤٨] على ذلك، فالتعددية هي التي تفتح الميادين للاختبارات المتعددة، لتقوم بين الفرقاء المتعددين المتنافسات والاستباقات والمدافعات، التي هي حوافز التقدم والارتقاء، وبدونها تتحول الحياة إلى واحدة وسكون وموات . .

إلى هذه الحقيقة أشار المفسرون عندما قالوا: «... لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ جَمَاعَةً مُتَّفَقَةً ذَاتَ مَشَارِبٍ وَاحِدَةٍ، لَا تَخْتَلِفُ مَنَاجِحُ إِرْشَادِهَا فِي جَمِيعِ الْعُصُورِ، وَلَكِنْ جَعَلَكُمْ هَكَذَا لِيَبْتَخِبَكُمْ فِيهَا آتَاكُمْ مِنَ الشَّرَائِعِ، لِيَتَّبِعِينَ الْمَطْبِعَ وَالْعَاصِي، فَاتَّهَزُوا الْقُرْصَ، وَسَارَعُوا إِلَى عَمَلِ الْخَيْرَاتِ^(١)... لَقَدْ وَكَّلَ اللَّهُ اخْتِيَارَ طُرُقِ الْخَيْرِ وَأَصْدَادَهَا إِلَى عَقُولِ النَّاسِ وَكُسْبِهِمْ، حِكْمَةً مِنْهُ تَعَالَى لِيَتَسَابِقَ النَّاسُ إِلَى إِعْمَالِ مَوَاهِبِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ فَتُظْهِرَ آثَارُ الْعِلْمِ، وَتُقَامَ الْأَدَلَّةُ عَلَى الْإِعْتِقَادِ الصَّحِيحِ، وَكُلُّ ذَلِكَ يُظْهِرُ مَا أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِي جَبَلَةِ الْبَشَرِ مِنَ الصَّلَاحِ لِلْخَيْرِ وَالْإِرْشَادِ عَلَى حَسَبِ الْإِسْتِعْدَادِ، وَذَلِكَ مِنَ الْإِخْتِيَارِ فِي جَمِيعِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ، فَيُظْهِرُ التَّضَافُلَ بَيْنَ أَفْرَادِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ...»^(٢)

ومع اختلاف الأمم في الشرائع والمناهج يكون اختلافها وتعددتها - أيضا - في «المناسك» أي القُرْبَات التي تتقرب بها كل منها إلى المعبود الواحد: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِنَّهُمْ إِنَّهٗ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص ١٥٥.

(٢) محمد الفاظيل بن عاشور: (التحرير والتنوير) ج ٦ ص ٢٢٤، طبعة تونس ١٩٨٤ م.

وبشر المُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾ [الحج: ٣٤] . فتوحيد الألوهية جامع لوحدة الدين في كل أمة الرسالات، وإسلام الوجه لله جامع لإفراد الله الواحد بالعبادة والعبودية في كل الرسالات، مع التعددية في المناسك التي تقترب بها كل أمة إلى المعبود الواحد . ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾ (٦٧) [الحج: ٦٧] «جعلنا لكل جماعة مؤمنة قرابين يتقربون بها إلى الله»^(١) .

بل إن هذه التعددية لتتجاوز تعددية الشرائع والمناهج والمناسك - بتعدد الأمم والجماعات - إلى حيث يتميز ويختلف بها وفيها الأفراد في «الشاكلة» - أي الطريقة والمذهب - داخل الأمة الواحدة، يستوى في ذلك طرق ومذاهب الطائعين أو العصاة ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرِيكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (٨٤) [الإسراء: ٨٤] . فالشاكلة: هي الطريقة والمذهب والسيرة والشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجة التفاعلة فيه، والتي اعتادها أصحابها، ونشأ عليها . وللإنسان شاكلة بعد شاكلة، فشاكلة يهيئها نوع خلقته وخصوصيته وتركيب بنته، وهي شخصية خلقية متحصلة من تفاعل الكيفيات المتضادة بعضها في بعض . وشاكلة أخرى ثانية، وهي شخصية خلقية متحصلة من وجوء تأثير العوامل الخارجية في النفس على ما فيها من الشاكلة الأولى - والإنسان على أي شاكلة متحصلة، وعلى أي نعت نفساني، وفعلية داخلية روحية كان، فإن عمله يجري عليها، وأفعاله تمثلها وتحكيها .»^(٢) .

فهناك - في إطار الإنسانية الواحدة، وداخل كل أمة، وفي كل قبيل - تعددية في الشاكلة والشخصية عند كل فرد من أفراد جنس الإنسان، بل ربما تعددت شاكلة الإنسان الواحد بتعدد الأطوار التي يمر بها هذا الإنسان . الأمر الذي تتسع به وفيه أفاق التعددية في السعى الإنساني: ﴿إِنْ سَعَيْكُمْ لَشِقَىٰ﴾ (٤) [الليل: ٤] . أي «إن سعيكم مختلف في حقيقته . . مختلف في بواعثه . . مختلف في اتجاهه، مختلف في

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص ٤٩٣ .

(٢) انظر (التحرير والتوير) ج ١٥ ص ١٩٤ و(الميزان في تفسير القرآن) ج ١٣ ص ١٩٢ . والرازي (التفسير الكبير ومعانيه الغيب) مجلد ١ ج ٢١ ص ٣٧ . طبعة بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

ننتائج. فالتناس في هذه الأرض تختلف مشاربهم، وتختلف تصوراتهم، وتختلف اهتماماتهم، حتى لكأن كل واحد منهم عالم خاص يعيش في كوكب خاص. هذه حقيقة. ولكن هناك حقيقة أخرى إجمالية تضم أشقات البشر جميعا، وتضم هذه العوالم المتباينة كلها، تضمها في صفتين متقابلين ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) ﴾ [الليل: ٥، ٦]، ﴿ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) ﴾ [الليل: ٨، ٩] هاتان هما الصفتان اللتان يلتقي فيهما شتات النفوس وشتات السعى وشتات المناهج وشتات الغايات. . . (١).

فكما تتعدد الشرائع وتتمايز في إطار الدين الواحد . . . تتعدد وتختلف شاكلة كل إنسان، ويتميز سعيه في إطار جوامع المناهج والغايات التي يسلكها الناس ويقصدون إليها.

ولهذه التعددية ثمرات، فباختلاف المساعي تتفاوت الدرجات العلمية والاجتماعية والمالية - في الحياة الدنيا - وتتفاوت الدرجات في دار البقاء، وذلك تبعاً لحظ المساعي المختلفة من الخير والشر والطاعة والعصيان: ﴿ انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا (٢١) ﴾ [الإسراء: ٢١] ﴿ وَلَا تَمْنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢) ﴾ [النساء: ٣٢].

ففي هذه التعددية - أيضاً - مبادئ للتسابق والاختبار والابتلاء، وبدونها لا سبيل إلى التجدد والتقدم والارتقاء.



وكما تعددت الشرائع في إطار وحدة الدين، تتعدد السياسات في إطار الشريعة الواحدة، وذلك بتنوع مصالح الأمم المتعددة وتمايز وقائع اجتماعها وعاداتها وأعرافها، بتغاير الزمان والمكان، وبعبارة الإمام الأصولي ابن برهان: أحمد بن علي بن برهان

(١) (في ظلال القرآن) ج ٦، ص ٣٩٢٢.

البغدادى (٤٧٩-٥١٨هـ / ١٠٨٧-١١٢٤م): «فإن الشرائع سياسات يدبر الله بها عباده، والناس مختلفون في ذلك بحسب اختلاف الأزمنة، فلكل زمان نوع من التدبير، وحظ من اللطف والمصلحة تختص به، كما أن لكل أمة نوعاً من التدبير يصلحهم، وإن كان ذلك مفسدة في حق غيرهم...»^(١).

فالسياسات - بمعنى التدابير المتعلقة بالجزئيات والتفاصيل والمتغيرات الدنيوية - تتعدد باختلاف المصالح المبتغاة من ورائها، بينما تظل الشريعة الجامعة في الثوابت إطاراً مرجعياً حاكماً لهذه السياسات... ويعبارة ابن القيم (٦٩١-٧٥١هـ / ١٢٩٢-١٣٥٠م) د... فهناك سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، وهناك شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، أي شرائع كلية لا تتغير بتغير الأزمنة... أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً... على هذا اجتمع الفقهاء^(٢).

فميدان التعددية والتنوع والاختلاف - في السياسات والتدابير الجزئية - المتعلقة بالمصالح المتغيرة - ميدان مفتوح للتنوع والتعددية والاختلاف، وذلك في إطار وحدة الشريعة في الثوابت والقواعد والمبادئ والفلسفة الحاكمة لروح هذه السياسات... ذلك أن السياسة - في الرؤية الإسلامية - لا تثبت «بشبات النصوص» ولا تنتهى «بتناهى هذه النصوص» لأنها لا تنحصر فيما جاء به النص، وإنما تتسع لكل ما لا يخالف ما جاء به النص... ويعبارة الإمام أبو الوفاء بن عقيل البغدادى (٤٣١-٥١٣هـ / ١٠٤٠-١١١٩م): «فالسياسة: كل فعل وتدبير يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولم ينزل به وحى... وعبارة: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» صحيحة إذا كان المراد: لم يخالف ما نطق به الشرع، أما إن كان المراد بها «إلا ما نطق به الشرع» فغلط، وتغليب للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة والله - سبحانه - قد أرسل رسلاً، وأنزل كتباً ليقوم الناس بالنقسط، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه - والله - سبحانه - أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينهى ما هو أظهر

(١) د. طه جابر العلوانى (أدب الاختلاف في الإسلام) ص ١٥٩، ١٦١ طبعة واشنطن ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(٢) (الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية) ص ٢٥-٢٧، تحقيق: د. جميل غازي. طبعة القاهرة ١٩٧٧م.

منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له. : (١)

فتعدد السياسات والتدابير، بتعدد المصالح وتغير الوقائع وتبدل العادات والأعراف.

وتعدد شواكل الناس وتنوع مساعيهم، بتعدد الصفات الموروثة والمكتسبة لدى كل إنسان.

وتعدد المناهج، بتعدد موضوعات العلوم، وزوايا نظر وسجايها وفطر الناظرين.

وتعدد الشرائع، بتعدد أمم الرسالات، عبر الزمان والمكان.

جميعها ألوان من التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف، في إطار جامع الدين الواحد، الذى أوحاه الله - سبحانه وتعالى - إلى جميع الأنبياء والرسل، من آدم إلى محمد - عليهم الصلاة والسلام.

وفى هذا الميدان واحد من معالم التعددية فى إطار الوحدة. تعلمه من منهاج الإسلام،



(١) المصدر السابق - ص ١٧ - ١٩.

شريعة واحدة وتعددية في الأحكام والإفتاء

الشريعة : وضع إلهي ثابت ، يوحى بها الله - سبحانه وتعالى - إلى الأنبياء والمرسلين . . . فهي «الطريقة الإلهية» التي قَبَضَ الله من الدين ، وأمر المكلفين بتحريها مع تمكين واختيار ، وذلك ليتهدب بها المكلف معاشا ومعادا»^(١) . .

وهي واحدة في الأمة الواحدة ، والرسالة الواحدة . . وتكون مع العقيدة جماع الرسالة والدين . . وإذا كانت رسالات الرسل جميعا قد اتفقت في عقائد الدين الإلهي الواحد ، فإنها قد تباينت في الشرائع الإلهية ، فكان لكل رسول شريعة أوحاها إليه الله ومع امتياز الشريعة الإسلامية بما ناسب فصيح العقل البشري ، وبلوغ الإنسانية سن الرشد ، فلقد تميزت - كذلك - بوقوفها في المتغيرات عند المبادئ والقواعد والكليات وفلسفة التشريع ، مع التفصيل - فقط - لما هو ثابت لا يتغير في الفطرة السوية للإنسان ، وذلك لتمييزها بالعالمية ، فكان لا بد وأن تكون صالحة للتجدد والتطور اللذين يلبيان كل واقع جديد ، ولتمييزها - كذلك - بأنها خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان الأمر الذي اقتضى أن تكون صالحة لتلبية حاجات المستجدات التي تستحدثها القرون المتطاولة في مستقبل الإنسانية ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . .

وبعد حديث القرآن الكريم عن بينات الشرائع التي أنزلها الله - سبحانه وتعالى - للأمم التي سبقت أمة الإسلام - تاريخيا - على درب الرسالات السماوية ، لحاطب

(١) الراغب الأصفهاني (المفردات في غريب القرآن) - مادة «الشريعة» - طبعة دار التحرير - القاهرة
و(الكليات) لأبي البقاء الكفوي ؛

محمداً ﷺ ، فقال : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١٨) إِنَّهُمْ لَن يَغْتَوُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (١٩) هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (٢٠) [الجاثية : ١٨ - ٢٠] فلمحمد وأمة - العالمية - الخاتمة - شريعته الإلهية المتميزة - بصائر وهدى - الواجبة الاتباع ، تكليفاً من الله . . . وغير هذه الآيات شاعت في القرآن الكريم الآيات المفصلة عن التكليف الوجوبى بفريضة تحكيم الشريعة الإسلامية ، من مثل قول الله - سبحانه وتعالى - ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ [النساء : ١٠٥] ، ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ ﴾ [الشورى : ١٠] ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (٥٩) [النساء : ٥٩] ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾ (٦٤) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (٦٥) [النساء : ٦٤ ، ٦٥] . .

فأمة الإسلام شريعة إلهية واحدة ، واجبة التحكيم ؛ لأنها حكم الله وحاكميته فى هذه الأمة الخاتمة .

لكن . . هل يعنى حكم الله بحاكمية الشريعة الإسلامية الواحدة ، انتفاء الحاكمية البشرية فى فقه الأحكام والفتاوى ؟ أم أن وحدة الشريعة قد مثلت «الجامع الإلهى» فى الشريعة ، الذى يتسع لحاكميات بشرية ، استخلفها الله - سبحانه وتعالى - لتتعدد أحكامها وفتاواها بتعدد وتنوع المصالح والوقائع والعادات والأعراف ، وما يقتضيه هذا التعدد والتنوع من تعددية فى اجتهادات الحكم (القضاة) والمفتين ؟ .

إن تعدد الحاكميات البشرية فى الأحكام واختلاف الاجتهادات الإنسانية فى الفتاوى - وذلك فى إطار كلييات وحدود ومبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية الواحدة - حقيقة من حقائق الشرع الإسلامى التى لم يختلف عليها أحد من أهل العلم بالإسلام .

لكن لأن هذه القضية موضع رفض وإنكار من «عوام المقلدين» ومن قطاع محسوب على الثقافة الإسلامية ينكرون وجود حاكمية بشرية في إطار حاكمية الشريعة الإلهية، ومن ثم ينكرون تعددية الحاكميات الإسلامية، في إطار الشريعة الواحدة، احتاجت هذه القضية إلى تأصيل وتفصيل . .

لقد بدأت شبهات هذا الفريق - في الثقافة الإسلامية - بصيحة الخوارج في معسكر علي بن أبي طالب - إبان الفتنة - عندما صاحوا: «لا حكم إلا لله»، وهم يقصدون تحريم وتجريم حكم البشر في النزاع الذي ثار بين علي ومعاوية حول مقتل عثمان بن عفان - رضى الله عن الجميع - فأقاموا تناقضاً بين حاكمية الله وحكمه وبين حاكمية الإنسان . . لكن الإمام علي بن أبي طالب قد جلا هذه الشبهة عندما ميز بين حكم الله وقضائه وتشريعه، الذى لا شريك له فيه، وبين حاكمية البشر الذين استخلفهم الله لإقامة حاكميته . وخاصة في مناطق الفقه والاجتهاد التى لم تمسها النصوص قطعية الثبوت والدلالة؛ لأن الحاكمية الإنسانية هنا - حتى وإن تعددت بتعدد الاجتهادات - هي مقتضى حكم الله باستخلاف الإنسان ليقوم حكم الله . .

جلا الإمام علي هذه الشبهة عندما رد على صيحة الخوارج، فقال: «إنها كلمة حق يراد بها باطل! . . نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله! . . وإنه لا جد للناس من أمير برّ أو فاجر...»^(١)

فالإنسان حاكم، وله حاكمية الخليفة، وحاكميته هذه هي حكم إلهي بدونها لا يتحقق حكم الله في الاستخلاف! . .

وفي عصرنا الحديث وجدت شبهة الخوارج تلك مكاناً لها عند بعض الغلاة، من أهل الجمود والتقليد الذين انتزعوا عبارات كتبها الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩ هـ/ ١٩٠٣ - ١٩٧٩ م) يوهم لفظها وظاهرها نفى الحاكمية عن البشر، وتقرير التناقض بين حاكمية الله وبين حاكمية الإنسان، ورفض إعطاء الخلافة والاستخلاف لوثناً من الحاكمية في الأمور الاجتهادية . . انتزع هؤلاء الغلاة عبارات المودودي من سياقها، ونجّاهلوا عبارات أخرى كثيرة له تضبط فكره في هذا الموضوع! . .

(١) (نهج البلاغة) ص ٦٥ . طبعة دار الشعب . القاهرة .

لقد وقفوا عند قوله: «إن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تُنتزع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدي البشر - متفردين ومجتمعين - ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينفادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره.. . فالحصائص الأولية للدولة State الإسلامية.. ثلاث:

١- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لساائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢- ليس - لأحد - من دون الله - شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا - ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا - لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا.

٣- إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذي جاء به النبي من عند ربه.. . مهما تغيرت الظروف والأحوال^(١).

إن الإسلام يستعمل دائماً لفظ الخلافة Vicegerency، في الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض، بدل لفظ الحاكمية Sovereignty.. . ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾^(٢) ولفظ «إله».. . واصطلاح «الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة.. .^(٣)!

لقد وقفوا عند هذا النص الموهم نفى الحاكمية بإطلاق عن الإنسان - مطلق الإنسان - ونفى اقتضاء الخلافة والاستخلاف لأي لون من الحاكمية البشرية، في التقنين.. . بل وحتى في التنفيذ!!.

ونجأهلوا النصوص الأخرى للمودودي، والتي قرر فيها للإنسان حاكمية بشرية، بحكم خلافته واستخلاف الله له.. . وذلك من مثل قوله: «إن الحق تعالى وحده هو

(١) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٣١-٣٣. ترجمة: جليل حسن الإصلاح. طبعة بيروت - ضمن مجموعة - ١٩٦٩ م.

(٢) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٤٩.

(٣) (الحكومة الإسلامية) ص ٦٥. ترجمة: أحمد إدريس. طبعة القاهرة ١٩٧٧ م.

الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواء موهوب وممنوح^(١) - فهو هنا يميز بين حاكمية الله الأصلية وبين حاكمية إنسانية موهوبة وممنوحة من الله خليفته الإنسان... ومن مثل قوله: «إن في الخلافة معنى الحاكمية والسلطان... والإنسان - في نظام العالم - هو حاكم الأرض، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، وإنما هو حكم مفوض إليه Delegated^(٢)... وهو نص صريح في أن «الإنسان هو حاكم الأرض» بالاستخلاف عن الله، لإقامة حاكمية الله في العمران الإنساني... ومن مثل قوله: «إن الله قد خَوَّلَ للمسلمين - في الحكومة الإسلامية - حاكمية شعبية مقيدة Limited Popalar Sovereignty^(٣)»

بل لقد لبه المودودي على أن حاكمية الإنسان قد اتسعت وتسع أمامها الميادين في الأحكام الإسلامية... ميادين الجزئيات والتفاصيل التي تركها القرآن للاجتهاد، عندما وقفت شريعته عند الكليات «فالقرآن الكريم، ليس هو بكتاب الجزئيات، بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلفية للنظام الإسلامي بوضوح. ثم يشتت ثبوتاً قوياً بكلتا الطريقتين: التدليل العقلي، والتحرير العاطفي. أما ما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فإنه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية... بل إنه حدد الحدود الأساسية^(٤) «فقط» وما لم يرد فيه نص شرعي - وهو المجال الأوسع - فلاهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة... على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة^(٥)»

وهكذا، تكفل الإمام على بن أبي طالب بالرد على الخوارج القدماء عندما نقوا الحاكمية عن الإنسان، متوهمين تعارضها مع حاكمية الله... وتكفل المودودي بإيضاح أفكاره عن ذات القضية عندما أكد على وجود حاكمية إنسانية وبشرية، في الميادين الأوسع من الأحكام الإسلامية، وحيثما ترك الأمر دون نص شرعي قطعى الدلالة والشبوت... ففي كل هذه الميادين تقوم الحاكمية الإنسانية التي قد تتعدد بتعدد

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٣٤، ٣٥. و(الإسلام والمدينة الحديثة) ص ٣٦ طبعة القاهرة ١٩٧٨ م.

(٤) (المبادئ الأساسية لفهم القرآن) ص ٦٢، ترجمة: خليل أحمد الحمادي. طبعة الكويت ١٩٧١ م.

(٥) (الإسلام والمدينة الحديثة) ص ٤٠.

الاجتهادات، لئن نهض بتحقيق حكم الإنسان المستخلف عن الله في إقامة العمران، وتنزيل حكم الله على وقائع هذا العمران . . . وهو - المودودي - قد تكفل - عندما حدد فكره - بالرد على الغلاة المعاصرين الذين استندوا - في نفى الحاكميات الإنسانية - إلى نص من نصوصه انتزعوه من السياق، متجاهلين غيره من النصوص التي ضبطت وتنضبط فكر الرجل في هذا الموضوع . . .



إن حكم الشريعة - حتى عندما يرد في نص قطعي الدلالة والثبوت - فإنه لا يمنع التعددية في فقه النص وفهمه، ومن ثم التعددية في استنباط الحكم من هذا النص، والتعددية في نظام الصياغة لهذا الحكم صياغة قانونية . . . وذلك فضلاً عن التعددية في كيفية تنزيل هذا الحكم - بعد فهمه . . . واستنباطه . . . وصياغته - على الوقائع والحالات خصوصاً عندما تكون هذه الوقائع - كما هو الغالب فيها - مختلفة باختلاف المصالح والعادات والأعراف ومتغيرات الزمان والمكان.

أما إذا كان النص الشرعي ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظنيًا في الثبوت والدلالة معاً، فإن اختلاف الأفهام، وتعدد الاجتهادات، وتنوع الأحكام المستنبطة منه تتسع فيها وأمامها الميادين والآفاق . . .

وكذلك الحال عندما يكون النص مصدراً لمبدأ أو قاعدة أو فلسفة تشريع، فإن الاجتهادات تنوع وتختلف فيما يستنبط من هذا المبدأ وهذه القاعدة وهذه الفلسفة التشريعية من الأحكام . . . يختلف هذا الأمر ويتعدد ويتنوع باختلاف الاجتهادات، في الزمن الواحد، والواقع المتحد، فضلاً عن الأزمنة المتفاوتة والوقائع المختلفة . . .

وإذا كان الإنسان هو المستخلف عن الله في فقه حاكمية الشريعة الإلهية، ومن ثم في تعميمها وتقنينها وتطبيقها . . . حتى لقد قال الإمام ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ - ١٠٦٤م) عبارته الجامعة وكلمته البالغة، في تقرير الحاكمية للإنسان المستخلف: «إن من حكم الله أن يجعل الحكم لغير الله»^(١) فإن وجود حاكميات

(١) ابن حزم (الفاصلة بين الصحابة) ص ٦٦ - والنص في ٥، مصطفى حليم (نظام الخلافة في الفكر الإسلامي) ص ١٧١، طبعة دار الدعوة - الإسكندرية.

بشرية متعددة، في إطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة، وذلك بتعدد الاجتهادات فيما يرد فيه الاجتهاد، هي إحدى حقائق الشرع الإلهي والفقه الإسلامي في هذا الميدان.

إن الإسلام لا يعرف «البابوية» التي تحصر الرأي في واحد معصوم تتحول كلمته إلى شرع إلهي مقدس، دون كلمات الآخرين. . . والإسلام عندما تحدث كتابه الكريم عن الصفوة المختصة بفقه الأحكام والاجتهاد في الشريعة، فتح باب هذه الصفوة لكل من يحصل مستواها العلمي ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (التوبة: ١٢٢) ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (٨٢) وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٢، ٨٣]. . . ففى الفقه والفقهاء تعددية. . . وفى الاستنباط والمستنبطين تعددية فى (أولى الأمر) - العلماء - دون احتكار أو كهانة أو عصمة تلغى الاختلاف والاجتهادات، فلا عصمة لغبر الرسول ﷺ فيما يبلغ عن الله!

ولقد بدأ تاريخ هذه الحقيقة من حقائق التشريع الإسلامى والشريعة الإسلامية - فكراً وتطبيقاً - منذ عصر النبوة، وفى ظلال الوحي، بتوجيه من المعصوم (ﷺ) . . . فحتى فى ذلك العصر لم يحتكر الوحي - وهو الذى ينزل بحاكمية الشريعة الإلهية الواحدة - الحاكمية، وإنما تقررت ومورست حاكمية الإنسان، المؤسسة على الاجتهاد، تحقيقاً لأمانة الاستخلاف التى حملها الإنسان. . . تقررت ومورست الحاكمية الإنسانية فى ظلال توالى نزول وحى السماء!

فلقد كان من وصايا رسول الله ﷺ لأمراء الجيوش، إذا هم فتحوا حصناً من الحصون، وفأوضوا أهلها على المعاهدة والصلح، ألا ينتظروا تفصيل الحاكمية الإلهية لبنود تلك المعاهدات ونصوص تلك المصالحات - على النحو الذى نراه فى أسفار التوراة فى حروب العبرانيين - وإنما اشتهرت وصايا الرسول لأمراء الجيوش بالاجتهاد الذى يصوغ حكمهم هم، وحاكميتهم هم. . . فلقد روى فى الحديث الشريف أنه ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه: «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن

تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»^(١):

فهو أمر بالاجتهاد الذي يثمر حكماً إنسانياً وحاكمة بشرية - تتعدد بتعدد الحاكمين المجتهدين . . وأمر بالتمييز بين الحاكمية الإلهية الواحدة وبين الحاكميات البشرية المتعددة بتعدد الاجتهادات . . وبذلك - ومنذ ذلك التاريخ - تأسست في التشريع الإسلامي تعددية الحاكميات الإسلامية في إطار الشريعة الإلهية الواحدة .

وهذه التعددية في الحاكميات البشرية - في إطار وحدة الشريعة - تبدى أكثر ما تبدى في «السياسة الشرعية» التي هي تدابير إسلامية وفقه إسلامي، تحكمها قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، والتي لم ترد فيها حدود ثوابت؛ وخروجها من دائرة الثوابت إلى دائرة المتغيرات، وخروجها - من باب أولى - عن دائرة أصول الاعتقاد. فإذا كانت الشريعة الإلهية الواحدة التي هي «وضع الهى ثابت» قد فصلت في شئون العبادات، وفي ثوابت المعاملات، وفي منظومة القيم، فإنها قد تركت أغلب تفاصيل وجزيئات ومتغيرات المعاملات الدنيوية للاجتهاد الإسلامي، وفقه الفروع، فتعددت فيه حاكميات الحاكمين والفقهاء والمفتين . . ووجدنا الأمر مستقراً على استبعاد الإمامة - الخلافة والدولة - والتدابير السياسية لشئون العمران من إطار العقائد، التي يكون معيار الخلاف فيها «الإيمان» و«الكفر» وتصنيفها في إطار «الفروع» التي تتعدد فيها الاجتهادات، ويكون معيار الاختلاف فيها «الصواب» و«الخطأ» - وفي الأول آجران وفي الثاني أجران . . ورأينا حجة الإسلام الغزالي يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات» (الفروع)^(٢) - والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع . . وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع . . والخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها - (أي في جماع الدولة والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير^(٣)!

(١) رواه مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد.

(٢) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٤. طبعة القاهرة - مكتبة صبيح - ضمن مجموعة - بدون تاريخ

(٣) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥.

ووجدنا إمام الحرمين : الجويني (٤١٩-٤٧٨ هـ / ١٠٢٨-١٠٨٥ م) يقول «إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»^(١).

ووجدنا عضد الدين الأيجي (٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) والخرجاني - الشريف - (٧٤٠-٨١٦ هـ / ١٣٤٠-١٤١٣ م) يقولان : «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»^(٢). ويتفق الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨ هـ / ١٠٨٦-١١٥٣ م) مع كل هؤلاء الأئمة، فيقول : «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»^(٣).

أما ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦ م) فإنه يرفض أن تكون «الإمامة من أركان الدين» لأنها من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»^(٤).

فالسياسة والتدابير العمرانية، والدولة من ميادين الاجتهاد - «المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق» - والتي تعدد فيها الاجتهادات والأحكام والحاكميات، بإطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة.

ولا يحسن أحد أن هذا الموقف قد كان غريباً أو بعيداً عن اجتهادات أئمة التيار السلفي في تراثنا الفكري، بل إن الذي لا يدركه الكثيرون أن عبقرية أئمة هذا التيار تتجلى أكثر ما تتجلى في حقل الفكر السياسي... ولهذا فليس غريباً أن نجد ابن القيم (٦٩١-٧٥١ هـ / ١٢٩٢-١٣٥٠) يميز في الأحكام بين الخاص بالتشغيرات، والتي تعدد فيها الأحكام والحاكمية، وبين الخاص بالشوابت، والتي تمثل فيها حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة، فيقول : إن الأحكام نوعان :

نوع : لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها : لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف مع ما وضع عليه.

(١) (الإرشاد) ص ٤١٠ طبعة القاهرة ١٩٥٠ م.

(٢) (شرح المواقف) ج ٣ ص ٢٦١. طبع القاهرة ١٩٥٠ م.

(٣) (نهاية الإقدام) ص ٤٧٨. تحقيق : ألفريد جيوم. طبعة مصورة، بدون تاريخ أو مكان للطبع.

(٤) (المقدمة) ص ١٦٨. طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ.

والنوع الثانى : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً ، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها - (وهى المساحة الأوسع فى التشريع) - فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة .

وهذا باب واسع ، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التى لا تتغير ، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً . . .^(١) فأغلب الأحكام الشرعية تتعدد فيها الحاكميات ! . .

بل إن فى هذا الفهم لدور الحاكميات الإسلامية - فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية - الحل لذلك الخلاف المتوهم بين النص وبين المصلحة فى التشريع الإسلامى . . وهذا الحل هو الذى نبه عليه الشيخ محمد مصطفى شلى - عندما قسم المصلحة باعتبار الثبات ، والتغير - إلى قسمين :

أولهما : المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص . . وهذه هى المصلحة التى تُقدم على النص والإجماع ، فى أبواب المعاملات والعادات ، وذلك لتعلقها بالمصالح غير الثابتة ، التى يلحقها التغير والتبدل حسب الأزمان والبيئات والأحوال .

وثانيهما : المصلحة الثابتة على مدى الأيام ، وهى فى أبواب العبادات وحدها . . والنص والإجماع فيها يقدمان على المصلحة^(٢) . .

وهكذا تجتمع تيارات الفكر الاجتهادى الإسلامى - منذ عصر النبوة وحتى عصرنا الراهن - على تعدد الأحكام والحاكميات فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة ، عندما تتعلق هذه الحاكميات والأحكام بالاجتهاد فى ميادين المعاملات والمتغيرات التى تتعدد أحكامها بتغاير المصالح والعادات والأعراف عبر الزمان والمكان .



(١) د. جمال الدين عطية (النظرية العامة لتشريعة الإسلام) ص ٤٧ - ونص ابن القيم فى كتابه (إغاثة

اللفهان) ج ١ ص ٣٤٦ ، ٣٤٩ .

(٢) (النظرية العامة لتشريعة الإسلام) ص ١١٦ .

وهذه الأحكام التي قد تتعدد بتعدد اجتهادات الحاكمين - (القضاة . . والفقهاء المجتهدين) - ليست معزولة عن المصدر الشرعي (الشارع) - والتكليف الإلهي . . بل إنها قد عُدّت - في الأصول الإسلامية - من «أحكام الله» ، دون أن يضفى ذلك التوصيف على المجتهدين فيها عصمة أو كهانة ؛ لأنها اجتهاداتهم وليست تنزيلاً ، وهي حكم الله في حقهم ، يجب التزامهم به ! . .

وإذا كان البعض يتردد فيتخرج من أن يعطى لبشر صفة «الإنشاء» للأحكام ، مفضلاً القول بأن الإنسان يشرّع «ابتناء» ، أما منشئ الأحكام ومبتديها فهو الله وحده . . فإن هذا التردد والتخرج لم يعرفه الأصوليون القدماء ، الذين أدركوا دور الإنسان المجتهد في ابتناء وإنشاء الأحكام في إطار حاكمية الشريعة الإلهية ومبادئها وحدودها وقواعدها ، فله - في هذا الإطار - «إنشاء» و«ابتناء» بحكم الاستخلاف الإلهي ! . .

ولقد أفاض في هذا البحث الهام - بل البالغ الأهمية - الإمام الأصولي الفقيه شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ / ١٢٨٥م) في كتابه النفيس (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . . والذي وضعه في صورة أسئلة - مثلت مشكلات فكرية - وإجابات . . وذلك عندما قال :

«السؤال الأول : ما حقيقة الحكم الذي يقع للحاكم ويمتنع نقضه؟

جوابه : إنه إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا .

«السؤال الثاني : كيف يمكن أن يُقال : إن الله تعالى جعل لأحد أن ينشئ حكماً على العباد؟ وهل ينشئ الأحكام إلا الله تعالى؟ فهل لهذا نظير وقع في الشريعة أو ما يؤنس هذا المكان ويوضحه؟

جوابه : لا غرو في ذلك ولا تكبير ، بل الله تعالى قرر الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات على لسان نبيه ﷺ . . ومع ذلك قرر في أصل شريعته أن للمكلف أن ينشئ الوجوب فيما ليس بواجب في أصل الشرع فينتقل (بالنذر) - أي مندوب شاء فيجعله واجباً عليه . وقرر الله - تعالى - الإنشاء للمكلف في صورة أخرى . . وهي إنشاء الأسباب فيما وكل إنشاء سببته إلى المكلف . . فله أن

ينشئ السببية في المندوبات والواجبات والمحرمات والمكروهات والمباحات وما ليس فيه حكم شرعى البتة . . فينشئ السبب ويعلق عليه الحكم ، فدخل الدار مثلاً لم يجعله الشرع - فى أصل الشريعة - سبباً لطلاق امرأة أحد . . ومن شاء جعله سبباً لذلك . . وإذا تقرر أن الله تعالى جعل لكل مكلف - وإن كان عامياً جاهلاً - الإنشاء فى الشريعة لغير ضرورة ، فأولى أن يجعل الإنشاء للحكام - (القضاة) - مع علمهم وجلالتهم لضرورة درء العناد ، ودفع الفساد . . وإبطال الخصومة . . والدليل على ذلك هو الإجماع من الأئمة قاطبة أن حكم الله تعالى : ما حكم به الحاكم فى مسائل الاجتهاد . . وأن ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة ، ويحرم على كل أحد نقضه . . وهذا الشيء نشأ بعد حكم الحاكم لا قبله ؛ لأن الواقعة كانت قبل هذا قابلة لجميع الأقوال ، ولأنواع النقوض والمخالفات . ولا نغنى بالإنشاء إلا هذا القدر .

«السؤال الثالث» : هل لما ذكرته مثال فى الوجود غير ما ذكرته ، يحصل التأسيس به والإيضاح ؟

جوابه : مثال الحاكم - (القاضى) - والمفتى ، مع الله تعالى - والله المثل الأعلى - مثال قاضى القضاة يولى شخصين ، أحدهما نال به فى الحكم ، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم . فالتترجمان يجب عليه اتباع الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم . . كما يجب على المفتى اتباع الأدلة بعد استقرارها .

ونائب الحاكم فى الحكم ينشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه الذى هو القاضى الأصلى ، فهو متبع لمستنيبه من وجه أنه فوض له ذلك وقد امتثل . وغير متبع له من وجه أن الذى صدر منه من الإلزام لم يتقدم مثله فى هذه الواقعة من مستنيبه ، بل هو أصل فيه . . فالحاكم - مع الله - يمتثل فى كونه فوض إليه ذلك ، فيفعله بشروطه ، وهو منشئ ؛ لأن الذى حكم به تعين ، وتعينه لم يكن مقررأ فى الشريعة ، وليس إنشاؤه لأجل الأدلة التى تُعتمد فى الفتاوى ؛ لأن الأدلة يجب فيها اتباع الراجح ، وههنا له أن يحكم بأحد القولين المستويين على غير ترجيح ولا معرفة بأدلة القولين إجماعاً ، بل الحاكم يتبع الحجاج ، والمفتى يتبع الأدلة^(١) .

(١) القرأى «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام ونصرفات القاضى والإمام» ص ٢٠ ، ٢٦ ، ٣٠ تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧م .

فالحكام المجتهدون - (قضاة وفقهاء مشرعين) - لهم - بحكم الاستخلاف - «إنشاء الأحكام الملزمة» ، والتي تُعدُّ في حقهم وفي حق من تلزمهم «أحكاماً لله» ؛ لأنها صادرة ممن استخلفهم الله للاجتهاد والحكم في إطار الشريعة الإلهية . . وتظل - مع ذلك - أحكامهم هذه اجتهادات غير معصومة ، تتميز في ذلك عن الشرع الإلهي المعصوم . . . وهنا - وبهذه القاعدة - تتأسس وتتسع للتعددية في الحاكميات عيادين وآفاق . .



وهذه الحاكميات المتعددة التي تحدث عنها القرافي بالنسبة للأحكام - في إطار الشريعة الإلهية الواحدة - نجد الإمام الشاطبي (٧٩٠ هـ / ١٣٨٨ م) يقررها للمفتين في الإفتاء . .

صحيح أن «الشارع» بإطلاق هو الله - سبحانه وتعالى - ولذلك يقرر الشاطبي أن المفتي هو «شارع» بالاستخلاف ، بوجه من الوجوه هو «شارع» عندما يكون مستنبطاً للأحكام والفتاوى ، لا مجرد ناقل ومبلغ ؛ لأنه في الاستنباط «شارع» بالاستخلاف عن الشارع بإطلاق وإذا كان الإفتاء النقل لا تعددية فيه ، فإن الإفتاء الاستنباطي فيه تعددية ، في إطار وحدة الشريعة الإلهية . . بل وفيه «إنشاء للأحكام» ! . . ينبه الشاطبي على هذه الحقيقة من حقائق الأصول الإسلامية ، فيقول «إن المفتي شارع من وجه : لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغاً ، والثاني يكون فيه قائماً في مقامه في إنشاء الأحكام ، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع ، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو - من هذا الوجه - شارع واجب اتباعه ، والعمل وفق ما قاله ، وهذه هي الخلافة على التحقيق ، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام ، وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذه المعنى ، وقد جاء في الحديث : «إن من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه»^(١) .

(١) (الموافقات) ج ٤ ص ١٦٣ .

فبهذا الاستخلاف تتعدد الأحكام الشرعية بتعدد الاجتهادات والاستنباطات .

وإذا كان حكم الحاكم - (القاضي) - يقطع الخلاف في الأحكام ، فإنه «لا يقطع الخلاف في قواعد الشريعة وأصول الفقه ، فيظل الإفتاء متعددًا بتعدد الخلاف في القواعد والأصول . . إذ لا قضاء في «المدارك» - (الحجج والأدلة) - وإنما القضاء في منازعات المصالح الدنيوية . .» (١) .

وهكذا يظل باب التعددية مفتوحًا ، حتى بعد صدور الفتاوى والأحكام ! . . إذ لا قضاء في «المدارك» ولا في «قواعد الشريعة وأصول الفقه» - كما يقول القرافي . .

هذا إلى ألوان أخرى من التعددية في الفتاوى ، وذلك من مثل :

«تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد . .» (٢) .

وتغير الفتوى بحسب عادات وأعراف واصطلاحات بلد المُسْتَفْتَى . . (٣)

وتغير الفتوى بحسب مذهب المُسْتَفْتَى . . وليس مذهب المفتي (٤)

وتغير الفتوى بحسب حال المُسْتَفْتَى ودرجته في الورع والتقوى . . «فإذا عُرِفَت درجة المُسْتَفْتَى في الورع ، فإنه يُفْتَى بما تقتضيه مرتبته فيه ، كما يُحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغَزَلِ بضوء مشاعل السلطان ؟ فسألها : من أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافي (١٥٠ - ٢٢٧ هـ / ٧٦٧ - ٨٤١ م) - (وهو من أكابر الصوفية) فأفتاها أحمد بن حنبل بترك الغزل في ضوء مشاعل السلطان» (٥) ! ! . . فالحلال في حق العامة قد يكون خلاف الأولى في حق الخاصة ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ! ! .

إلى غير ذلك من ألوان التعددية في الإفتاء . .

(١) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٦٩ .

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ٣ ص ٣ - ٥٨ وهو عنوان باب عقده ابن القيم لهذا الموضوع .

(٣) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٢٤٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢١ .

(٥) (المواقفات) ج ٤ ص ١٦١ ، ١٦٢ .

فهذه الأحكام المتعددة بتعدد اجتهادات الحكام، هي حاكميات إنسانية وبشرية متعددة - في إطار الحاكمية الواحدة للشرعية الإلهية - يصل التقعيد الإسلامي للتعددية فيها إلى اعتبارها جميعاً «أحكام الله» في حق الذين اجتهدوا فيها . . . وبعبارة القرافي : «فإن الأمة مجمعة على أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم، فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا قام به سببه . . . ونقول لمن له أهلية الاجتهاد: حكم الله تعالى عليك أن تجتهد وتنظر في أدلة الشريعة ومصادرها ومواردها، فأى شيء غلب على ظنك فهو حكم الله تعالى في حقتك وحق من قلده»^(١)

وأخيراً، هناك التعددية في مصادر تشريع الأحكام . . . ففيها «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» . . . ولكل مصدر مرتبة تنعكس على التعددية في فقه الأحكام . . .

ثم «الكتاب» منه المحكم ومنه المشتبه . . . و«السنة» منها ما جاء «بيانا» لما في «الكتاب»، ومنها ما شرعت وفق «قواعد الكتاب» لما لم يرد ظاهراً في «الكتاب»^(٢) ومنها سنة «العادة» وسنة «العبادة» . ومنها سنة البيان النبوي للبلاغ القرآني، وهي دين داخل في البلاغ الإلهي، وتشريع ملزم للكافة مباشرة، في كل زمان ومكان . . . ومنها سنة غير تشريعية، وهي الاجتهادات النبرية في المتغيرات الدنيوية قضاء في المنازعات، أو سياسة للدولة - بحكم الإمامة - سلماً وحرباً، اجتماعاً واقتصاداً . وهو مبحث هام، إن غاب عن عوام المثقفين المسلمين فلقد اهتم به المميزون من علماء الأصول!^(٣)

هكذا تعددت الأحكام والحاكميات في إطار الحاكمية الواحدة للشرعية الإلهية . . . وتعددت الفتاوى واختلفت وتنوعت؛ استنباطاً من الشريعة الواحدة . . . وتمايزت المذاهب الفقهية، بل وتعددت الاجتهادات داخل المذهب الواحد، في العصر الواحد والمكان الواحد فضلاً عن تعددها عبر الزمان والمكان . . . حتى لقد رأينا التعددية ملحوظة في اجتهادات المجتهد الواحد، عندما تختلف رؤاه أو الوقائع التي ينزل عليها الأحكام

كل هذه الألوان من التعددية - ومثلها كثير - في إطار الشريعة الإسلامية الواحدة، التي هي وضع إلهي ثابت، عبر الزمان والمكان!

(١) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٢١٩، ٢٢٣

(٢) الشافعي (الرمالة) ص ٢١، ٢٢، وابن القيم (الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية) ص ١٠٧ .

(٣) انظر: (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٨٦ - ٩٦ . و (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٢٨، ١٢٩ .

إيمان واحد .. وحقيقة واحدة وتعددية في مراتب التصديق ومستويات الخطاب والمخاطبين

الإيمان: تصديق قلبي جازم، لا تردد فيه، يبلغ مرتبة اليقين . . . ونقيض الإيمان هو الكفر الذي هو الجحود والإنكار والتكذيب للرسول ﷺ في شيء مما جاء به . . . بينما الإيمان هو تصديقه في جميع ما جاء به^(١) . . .

ووحدة الإيمان حقيقة تابعة من وحدة ما يؤمن ويصدق به المؤمن : إله واحد، ودين واحد، جاءنا من مصدر معصوم .

لكن هذا الإيمان الواحد هو ميدان للتعددية في سبل تحصيله . . . وفي مراتب التأويل ودرجات الوجود لحقائقه وعقائده . . . وفي مواضع وجود هذه الحقائق والعقائد . . . وفي مراتب ودرجات القبول والرفض لهذا الإيمان . . . إلى آخر ألوان التعددية القائمة في ميدان الإيمان الواحد . . .

فوحدة الإيمان لا تعني وحدة السبل والوسائل والآليات التي يسلكها المؤمن لتحصيل هذا الإيمان الواحد . . . فمن الناس من يُحصل الإيمان بالبرهان الجامع لكل شروط البرهنة التي تعارف عليها حكماء صناعة البرهان . . . ومنهم من يحصله بالأدلة الكلامية المبنية على المسلمات الشائعة والمشهورة . . . وهناك من يحصل الإيمان بالأدلة

(١) انظر : أبو حامد الغزالي (إجماع العوام عن علم الكلام) ص ٢٩٤ . . . (ليحصل التفرقة بين الإسلام والمذاهب)

الوعظية والخطابية. . . وهناك طريق السماع من حسن فيه الاعتقاد. . . وهناك الإيمان بما يلقى في القلب محفوراً بالقرائن المركبة لصادقه. . . وهناك التصديق بما يوافق الطباع. . .

أى أننا - فى تحصيل الإيمان الواحد - بإزاء ست طرق وآليات وسبل لتحصيله ، الأمر الذى يجعلنا نحيا تعددية فى مراتب هذا الإيمان الواحد فى قلوب المؤمنين وبعبارة حجة الإسلام الغزالي : فإن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول ﷺ - أى الإيمان - إنما يحصل على ست مراتب :

الأولى : وحى أقصاها : ما يحصل بالبرهان المستقصى ، المستوفى شروطه ، المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس ، وذلك هو الغاية القصوى ، وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهى إلى تلك المرتبة ، وقد يخلو العصر عنه ، ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة قللت النجاة وقل الناجون .

الثانية : أن يحصل بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لإشهارها بين أكابر العلماء ، وشناعة إنكارها ، ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها ، وهذا الجنس أيضاً يفيد فى بعض الأمور ، وفى حق بعض الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلاً .

الثالثة : أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية ، أعنى القدرة التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورات والمخاطبات الجارية فى العادات . وذلك يفيد فى حق الأكثرين تصديقاً ينادى الرأى وسابق الفهم إن لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب ويرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل . . . وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس ^(١) .

الرابعة : التصديق لمجرد السماع من حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه .

(١) وذلك لأن القرآن موجه إلى العالمين ، لا إلى أحد من العلماء والحكماء ، ثم هو مشتمل على التشابه الذى يستحث أصحاب العقول وصناع البرهان على النظر العقلى والتدبر الفلسفى ، لإدراك حقائق الإيمان بما هو أعلى من سبيل الأدلة الخطابية . فهو مشتمل - كما يقول ابن رشد - على جميع طرق التصديق : المرجوة لجميع الناس ، الطريق المشتركة لتعليم أكثر الناس ، والخاصة . (فصل المقال)

المرتبة الخامسة : التصديق الذي يسبق إليه القلب عند سماع الشيء مع فرائض أحوال لا تفيد القطع عند المحقق ، ولكن يلقي في قلب العوام اعتقاداً جازماً ، كما إذا سمع بالتواتر مرض رئيس البلد ، ثم ارتفع صراخ وعويل من داره ، ثم يسمع من أحد غلمانه أنه قد مات ، اعتقد العوامي جزمًا أنه مات .

المرتبة السادسة : أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه ، لا من حسن اعتقاده في قائله ، ولا من قرينة تشهده ، لكن لمناسبة ما في طباعه ، فالخريص على موت عدوه وقتله وعزله يصدق جميع ذلك بأدنى إرجاف ، ويستمر على اعتقاده جازماً ، ولو أخبر بذلك في حق صديقه ، أو بشيء يخالف شهوته وهو اهتداف فيه أو أباه كل الإباء . وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات^(١) .

وهكذا لم تمنع وحدة الإيمان تعدد سبل ومراتب وأنواع التحصيل والاكتساب للتصديق بهذا الإيمان الواحد . . وهناك زاوية أخرى للتعددية في ميدان الإيمان الواحد . . وذلك باعتبار تعدد مراتب التصور للإيمان ، تبعاً لتعدد مراتب التأويل لوجود ما نصدق ونؤمن به ، مما أخبرنا عنه الرسول ﷺ . .

فالإيمان الواحد : هو التصديق الجازم بجميع ما أخبرنا به الرسول . . أما صورة وجود هذا الذي أخبرنا عنه فإنها تتعدد بتعدد مراتب التأويل لهذا الوجود . . فالوحدة هي في التصديق بوجود ما أخبرنا به المعصوم ، والتعددية هي في صورة وجود هذا الموجود .

وبعبارة الإمام الغزالي - وهو أفضل من وضع لهذه القضايا المعالم النظرية - فإن التصديق ، حقيقته الاعتراف بوجود ما أخبرنا الرسول عن وجوده ، إلا أن للوجود خمس مراتب : ذاتي ، وحسي ، وتخيلي ، وعقلي ، وشبهي . فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده بوجه من هذه الوجود الخمسة فليس بتكذب على الإطلاق .

أما الوجود الذاتي : فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمي أخذه إدراكاً ، وهذا كوجود السموات والأرض

(١) [إجماع العوام عن علم الكلام] ص ٢٩٤ - ٢٩٧ .

والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذي لا يعرف الاكثر من الموجود معنى
سواه.

وأما الوجود الحسى: فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين، بما لا وجود له
خارج العين، فيكون موجوداً في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك
كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود
لها خارج حسه، حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه، بل قد
تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة
ويتمشى إليهم الوحي والإلهام بواسطة فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه
غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾
[سريم: ١٧]... فإن كنت لا تصدق به فصدق عينك، فإنك تأخذ قبساً من نار كأنه نقطة
ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطاً من نار، وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة
من النار، والدائرة والخط مشاهدان، وهما موجودان في حسك لا في الخارج عن
حسك، لأن الموجود في الخارج هي نقطة في كل حال، وإنما تصير خطاً في أوقات
متعاقبة فلا يكون الخط موجوداً في حالة واحدة، وهو ثابت في مشاهدتك في حالة
واحدة.

وأما الوجود الخيالي: فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر
على أن تختزع في خيالك صورة قيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك حتى كأنك
تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج.

وأما الوجود العقلي: فهو أن يكون لشيء روح، وحقيقة، ومعنى، فيتلقى العقل
مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها
صورة محسوسة ومختبئة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، والقدرة
على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا
يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور
الخيالية والحسية.

وأما الوجود الشبهى: فهو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا

بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه فى خاصية من خواصه وصفة من صفاته .

فهذه مراتب وجود الأشياء . . وكل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشريعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين . . ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلزمون قانون التأويل . . فلقد اتفقت الفرق على هذه الدرجات الخمس فى التأويل ، وأن شيئاً من ذلك ليس من حيز التكذيب ، واتفقوا أيضاً على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، والظاهر الأول هو الوجود الذاتى ، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع ، فإن تعذر فالوجود الخيالى أو العقلى ، وإن تعذر فالوجود الشبهى المجازى ، ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان^(١) .

فالإيمان واحد . . وهو التصديق بجميع ما أخبر به الرسول ﷺ . وفى إطار التصديق الجازم بجميع ما أخبر به الرسول تعدد مراتب التصديق ، بتعدد صورة الوجود لهذا الذى يؤمن به المؤمن . . وهى على الترتيب : الوجود الذاتى . . فالوجود الحسى . . فالوجود الخيالى . . فالوجود العقلى . . فالوجود الشبهى . . وبذلك نكون أمام لون من ألوان التعددية فى إطار وحدة الإيمان . .

كذلك ، فإن العقل عندما يكون حياءً شىء واحد ، فإنه يكون - أيضاً - حياءً تعددية بالنسبة إلى مكان وجود هذا الشىء الواحد . . فللشئ الواحد وجود فى الأعيان . . ووجود فى الأذهان . . ووجود فى اللسان . . ووجود فى الصحف التى يسطر فيها . . فتتعدد أماكن الوجود للشئ الواحد . . وكذلك كالنار - مثلاً - فإن لها وجوداً فى التنوير ، ووجوداً فى الخيال والذهن ، وأعنى بهذا الوجود العلم بنفس النار وحقيقتها ، ولها وجود فى اللسان ، وهى الكلمة الدالة عليه ، أعنى لفظ النار ، ولها وجود فى البياض المكتوب عليه بالرقوم^(٢) كما يقول حجة الإسلام الغزالى . .

* * *

(١) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٥ - ١١ .

(٢) (إلجام العوام عن علم الكلام) ص ٢٩٠ .

وإذا كان الإيمان واحداً فإنه متعدد باعتبار طبيعته ، وباعتبار حفظه ونصيبه من القبول . . . فإيمان الملائكة مطبوع ، قد طبعوا عليه . . . وإيمان الأنبياء والمرسلين معصوم بالاصطفاء الإلهي ، حتى يكون التبليغ معصوماً . . . وإيمان المؤمنين مقبول بوعد الله الذي لا يخلف وعده . . . أما إيمان المبشدين فهو موقوف ، كما أن إيمان المنافقين مردود^(١) . . .

فهى خمسة اعتبارات للإيمان الواحد ، من حيث الطبيعة - طبيعة المؤمنين - ومن حيث القبول للإيمان . . .



وكحال الإيمان الذى وجدنا التعددية تدور فى إطار وحدته . . . نجد وحدة الحق والحقيقة ، مع التعددية فى زوايا الإدراك لها . . . ونسبة المدرك منها . . . ومستويات المخاطبين بها . . . وأساليب الخطاب الحامل لها . . . ومراتب العلماء بها وفيها . . .

فوحدة الحق والحقيقة قضية أجمعت عليها مذاهب الإسلام وتياراته الفكرية ، ولا علاقة لاختلاف الناس فى الحق . ولا أثر لتعدد المواقف من الحقيقة فيما زعمته تيارات فكرية وضعية عن تعدد الحقيقة ، ذلك «أن اختلاف الناس فى الحق لا يوجب اختلاف الحق فى نفسه ، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه ، والقياسات المركبة عليه ، والحق فى نفسه واحد» .^(٢)

وفى إطار وحدة الحق والحقيقة ، هناك تعددية باعتبار الأسماء التى تتعدد للحقيقة الواحدة . . . فاختلاف الأسماء وتعددتها للحقيقة الواحدة - من مثل بلى وفنى . . . وبطل وزهب . . . وعدم وتقول . . . وفقد وغاب . . . هو تعدد فى الدرجة ، والهيئة ، والمكان ، والزمان ، والمعرض . . . وذلك فى إطار وحدة الحق التى لا يغير من وحدتها اختلاف الأسماء^(٣) . . .

(١) أبو البقاء الكفوى (الكليات) - مادة (الإيمان) .

(٢) ابن السيد الطليوسى ، أبو محمد عبدالله بن محمد (الانصاف فى التنبيه على المعانى والأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم) ص ٢٧ ، تحقيق : د. محمد رضوان الدابة ، طبعة دمشق سنة ١٤٠٧هـ / سنة ١٩٨٧م .

(٣) أبو حيان التوحيدى (المقاسبات) ص ٢٠٢ .

كذلك ، قد تعدد «الحدود» والتعريفات الموضوعية للحقيقة الواحدة ، دون أن يعنى ذلك تعدد الحقيقة ، فتظل الحقيقة واحدة ، وتظل التعددية فى الحدود والتعريفات للحقيقة الواحدة . . «فالحد ليس الحقيقة . . وإنما الحد راجع إلى واضعه . . أما الحقيقة فهى الشئ وبها هو ما هو ، حدة صاحبه أم لم يحده ، رسمه قاصده أم لم يرسمه ، فيملحوظ الحقيقة عين الشئ ، وموضوع الحد ليس هو عين الشئ . . »^(١) . فتظل الحقيقة واحدة ، مع التعددية فى الحدود التى توضع لها . .

ومع وحدة الحق والحقيقة ، هناك تعددية وتنوع واختلاف فى أصناف ومستويات المخاطبين بهذه الحقيقة الواحدة . . فهناك العوام . . وهناك الخواص . . وهناك خواص الخواص^(٢) . . وتعبير آخر هناك أهل الموعظة ، وأهل الجدال ، وأهل الحكمة . . وفى تفسير قول الله - سبحانه وتعالى - «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» [النحل : ١٢٥] يقول الغزالي : «إن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة الحسنة قوم ، وبالمجادلة قوم ، فإن الحكمة إن عُذِّى بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير . وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبز الأدمى ، وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن - كما تعلم من القرآن - كان كمن عُذِّى البدوى بخبز البر وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر وهو لم يألف إلا البر ، »^(٣) .

فالتعددية هنا هى تعددية فى مستوى الخطاب المنفصل عن الحقيقة الواحدة ، وذلك لتعدد مستويات المخاطبين بهذه الحقيقة الواحدة :

وهؤلاء الذين سماهم الغزالي : العوام - أهل الغفلة - والخواص - أهل الكياسة - وخواص الخواص - أهل البصيرة . . هم الذين سماهم ابن رشد : أهل الأقاويل الخطابية . . وأهل الجدال . . وأهل البرهان . . فقال «ولما كان الناس كلهم ليس فى

(١) (الإمتاع والمؤانسة) ج ٣ ص ١١٣ - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤ م .

(٢) أبو حامد الغزالي (فضائل الأنعام فى رسائل حجة الإسلام الغزالي) ص ٨٢ .

(٣) (القسطاس المستقيم) ص ١٠ - ١٢ ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي» .

طباعهم أن يقبلوا البراهين ، ولا الأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية ، وكان مقصد الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق . . . نهت الشريعة على السعادة ، ودعت إليها كل مسلم من الطريق الذي اقتضت جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية . . . ولذلك خصّ - عليه الصلاة والسلام - بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل : ١٢٥] . . . (١)

فالحقيقة واحدة ، وفي إظهارها تعدد وتنوع وتختلف أساليب التعبير ومستويات الخطاب ، باختلاف مستويات المخاطبين .

وكما تعددت وتعدد مستويات ومراتب المخاطبين بالحقيقة الواحدة ، كذلك تعددت وتعدد مراتب العلماء ، وذلك تبعاً لاختلاف النسبة التي يعلمونها من هذه الحقيقة العلمية الواحدة . . . وتبعاً لمدى انتفاعهم الحق بهذا الحق الذي أدركوه ! . . .

ذلك ، أن «العلم المعتبر شرعاً هو العلم الباعث على العمل ، الذي لا يخفى صاحبه جاريّاً على هواه كيفما كان ، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاء ، الخامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً . . . وفي هذا العلم نجد العلماء مراتب ثلاثاً . . . مرتبة الذين وقفوا عند الطلب والتقليد . . . ثم مرتبة أهل البرهان . . . ثم مرتبة الذين صار العلم لهم وصفاً ثابتاً وبديهيّاً ! . . .

وبعبارة الإمام الشاطبي : «فأهل العلم - في طلبه وتحصيله - على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : الطالبون له ، ولما يحصلوا له على كماله بعد ، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد ، فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكاليفي ، والحث الترغيبى والترهيبى . . .

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٥ ، ٣٠ ، ٣١ .

والمرتبة الثانية : الواقفون منه على براهيته ، ارتفاعاً من حضيض التقليد المجرد واستبصاراً فيه حسبما أعطاه شاهد النقل الذى يصدقه العقل تصديقاً يطمئن إليه ويعتمد عليه ، إلا أنه بعد منسوب إلى العقل ، لا إلى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان ، وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلائها ، حتى يصير من جملة مردعاته . .

والمرتبة الثالثة : الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور الابدائية فى المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا ينظر إلى طريق حصولها فإن ذلك لا يحتاج إليه ، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الخلقية . . فهم أولوا العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . . »^(١)

هكذا تعددت وتنوعت الاعتبارات فى ميدان الحقيقة الواحدة . . وذلك باعتبار الأسماء . . والحدود . . ومراتب الخطاب . . ومستويات المخاطبين . . ومراتب العلماء . . فوجدنا أنفسنا بإزاء تعددية فى إطار الوحدة . . كما وجدنا ذلك - من قبل - فى ميدان الإيمان الواحد ، الذى تعددت فيه مراتب التصديق . . ودرجات التصورات . . وحظوظ المؤمنين من القبول للإيمان .



(١) (الموافقات) ج ١ ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

نزوع إنسانى إلى المعرفة وتعددية فى نظرياتها

فى الإنسانية - أفراداً وأممًا وحضارات - نزوع إلى المعرفة ؛ لأن فيها «أمنًا» ينجى العارف من «مخاوف» المجهول . . .

ومع هذا المشترك الإنسانى العام - النزوع إلى المعرفة - تتمايز مذاهب الأمم والحضارات فى نظريات المعرفة ، أى فى تحديد مصادر المعرفة ، وفى سبل اكتسابها .

فقديمة - فى الفكر الإغريقى - تلك النزعة المادية الدهرية ، فى رؤية الكون ، وتفسير الحياة ، ونظرية المعرفة تلك التى تبلورت عند الفيلسوف «ديموقريطس» Demokritos فى القرن الخامس قبل الميلاد . . . فرأت المادة المصدر الوحيد للمعرفة ، ورأت الفكر انعكاساً لها وحدها ، ورأت الدين والمعارف غير المادية انعكاساً لأوهام الخوف من الظواهر المادية والطبيعية المجهولة قوانينها ، والتى وقفت الإنسان حياً عاجزاً وخائفاً !

ولقد ظلت هذه النزعة المادية الدهرية تياراً فلسفياً متبايناً ، وروحاً فكرياً سارياً ، فى الحضارة الغربية - حتى عصرنا الحديث - مع تطورات وإضافات وتعديلات مرث بها عبر ذلك التاريخ .

وكما وقفت هذه النزعة المادية الدهرية - فى مصادر المعرفة - عند المادة المحسوسة ، فلقد وقفت فى سبيل المعرفة وآلياتها عند الحواس والمشاعر ، فلم تعترف للسماء بنبأ ولا للغيب بدليل ، ولا لما وراء الطبيعة بعلم . . . كما لم تعترف للقلب والوجدان بحديث أو فقه يستحق أن يكون سبيلاً للمعرفة الحقة والعلم الحى .

ومن هذا النوع، وعلى هذا الدرب - في الفكر الشرقي القديم - جاءت نظرية المعرفة في الديانات الوضعية - غير السماوية - في الشرق الآسيوي، وخاصة في شبه القارة الهندية وما حولها .

وإذا شئنا مثالا لهذه النظرية الوضعية في المعرفة - في هذه الديانات الوضعية - فإن في فكر «السمنية» الهنود - الذين كان لهم وجود ملحوظ ومؤثر حتى العصر الإسلامي - النموذج المثالي على هذه التركة الوضعية المادية في مصادر المعرفة وفي سبل اكتسابها .

«فالسمنية» - الذين كانوا ينكرون الوحي والنبوة والرسالة - كانوا ينكرون وجود مصدر سماوي للمعرفة، ومن ثم يقفون بها عند الدنيا والواقع والمادة . . كما كانوا يقفون بسبل المعرفة وآليات اكتسابها عند «المشاعر والخواص»، فيقولون: «إنه لا طريق للعلم سوى الحس»^(١). فالمعرفة - عندهم - هي ثمرة للواقع الحسوس، تدركها الخواص الخمس وحدها . . وما عدا ذلك خيال - وبشعيراتهم في ذلك العصر - «مجهول» ! أي غير «معلوم» ! . . أي ليس من المعارف والعلوم التي يصدق عليها الاصطلاح ! . .

ولقد دارت بين بعض علماء «السمنية» وبين واحد من علماء المسلمين، ورعيم لإحدى الفرق الإسلامية - وهو الجهم بن صفوان (١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) - مناظرة كشفت عن مذهبهم في هذه القضية: قضية «حسية المعرفة» ووضعيتها وماديتها . . وفي هذه المناظرة عجز الجهم بن صفوان عن تقديم مذهب الإسلام في نظرية المعرفة للمسلمين . . فلما بعث - بعد عجزه وحيرته - إلى زعيم المعتزلة وأصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ / ٦٩٩ - ٧٤٩ م) بمقالة «السمنية» ونظريتها في المعرفة، لفت وأصل نظره إلى مذهب الإسلام في المعرفة، مصادرها ووسائل تحصيلها، فعاود الجهم محاورة السمنيين، الذين انتهى بهم المطاف إلى اعتناق الإسلام على يد وأصل بن عطاء ! . .

أما النص الذي يذكر هذه الواقعة - ذات الدلالة المهمة - فقد بقي لنا ضمن ما بقي من أقدم كتاب كتب في ثرائنا عن (مقالات الإسلاميين) - أي نظرياتهم - ! . . لأبي القاسم البلخي (٣١٩ هـ / ٩٣١ م) . . وفيه يقول: «ذكر أبو الحسن بن فرزويه: أن قوماً من السمنية أتوا جهم بن صفوان، فقالوا له:

(١) التهانوي (كشف اصطلاحات الفنون) - مادة «السمنية» - طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م.

- هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟

- فقال : لا .

- فقالوا : فحدثنا عن معبودك - الذي تعبده ، أشيء وجدت في هذه المشاعر ؟

- قال : لا .

- فقالوا : فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها ، فقد دخل في المجهول !

فسكت جهيم !

هنا - في هذا الجزء من هذا النص - نرى مذهب السمنية في «المعرفة الحسية» التي لا مصدر لها سوى «الواقع المحسوس» ، ولا سبيل إليها إلا «بالخواس الخمسة» فهم يرون أن «المعروف» أي المعرفة «لا يخرج عن المشاعر الخمسة» أي الخواس الخمسة ! ولما كان الله - سبحانه وتعالى - لا تدركه - أي لا تجده - هذه «المشاعر الخمسة» فلا سبيل إلى معرفته - ومن باب أولى الإيمان به ! - لقد خرج من «المعروف» ودخل - حسب مذهبهم - «في المجهول» ! . . .

على هذا النحو كان هذا المذهب الوضعي - للديانات الوضعية - في «المعرفة الحسية» الوضعية ! . . .



وفي مقابل هذه النزعة المادية الوضعية في نظرية المعرفة ، وعلى النقيض منها ، كانت النزعة الباطنية الغنوصية الإشراقية في نظرية المعرفة ، تلك التي احتقرت المادة والواقع - واتهمت العقل والخواس ، ووقفت بمصادر المعرفة عند «الفيض» و«الهيئة» و«الإلهام» ، واكتفت من سبيل المعرفة «بالحدس» القلبي و«التأمل» الوجداني . . . «المعرفة - في هذه النزعة الإشراقية - مصدرها الإشراف ، وهو ضرب من الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورية»^(١) . دوئنا حاجة إلى المادة ، ولا ترمط من العقل أو التثقل أو التجربة بالخواس ! . . .

(١) (المعجم الفلسفي) وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .

ولقد جاءت الفلسفة الوضعية الغربية الحديثة - بمذاهبها ومدارسها المتعددة - لتمثل
الطور الحديث والمعاصر للنزعة المادية الإغريقية في النظرة إلى الكون، وفي نظرية
المعرفة. . وأسهم في ذلك المناخ الفكري والتحديات المعرفية التي تبلورت فيها هذه
الفلسفة الوضعية.

كانت الكنيسة الكاثوليكية إبان هيمنتها على الحضارة الغربية - سواء في ظل
«القيصرية» - البابوية - التي هيمنت فيها الكنيسة على السلطة الزمنية - أو في ظل
«البابوية» - القيصرية - عندما أصبح «البابوات» «قيصرة» أيضًا . . كانت هذه
الكنيسة قد جعلت «اللاهوت» هو المصدر الوحيد للمعرفة، فقدست المعرفة وثبتها -
جمدتها - عندما جعلت لها قدسية الدين وثباته . . وبغزلها «الواقع» عن أن يكون
المصدر الثاني للمعرفة، منعت «الشرعية» عن ثمرات معرفة هذا «الواقع»، ومن هنا
كان «التحريم» للمكتشفات الجديدة، و«الحرمان الديني» لمن يطلبون «المعرفة» خارج
«اللاهوت» . .

لقد جعلت الكنيسة من «المعرفة» شأنًا سماويًا خالصًا، لا مكان فيه «لواقع»
وأدوات إدراكه وتصوره، فجاءت النهضة الغربية الحديثة كرد فعل عنيف ومضاد لهذا
الموقف الكنسي؛ لتجعل من «الواقع المحسوس» المصدر الوحيد للمعرفة، ولتجعل من
التجربة الحسية - المذاهب التجريبية بأنواعها - السبل الوحيدة لتحصيل المعارف
والعلوم . .

لقد فتحت هذه النهضة الغربية الحديثة صفحة جديدة لمنهج المعرفة الحسية، الذي
عرفه تاريخ الفكر البشري لدى أصحاب النزعات المادية الدهرية، ولدى أهل الديانات
الوضعية - مثل «السُّمَنية» التي أشرنا إلى غورجها - بل لقد تصاعد رد الفعل هذا
بتيارات الوضعية الغربية إلى حد الزعم بأن «الدين: وضع بشري»؛ وليس «وضعًا
إلهيًا»، وذلك عندما أنكرت هذه الوضعية «الوحي» كمصدر من مصادر المعرفة
الحقيقية، واعتبرته - في أحسن الحالات، وأخف وألطف التعبيرات - ميتافيزيقا،
وخيالات، إن جاز أن تكون تصورات لمرحلة من مراحل طفولة وسذاجة العقل
الإنساني، فغير جائز أن تكون «معرفة» بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح .

لقد قال الوضعيون الغربيون: «إن العقل الإنساني قد مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية». وهذه الأخيرة «الواقعية» هي التي غذا «الواقع» فيها المصدر الوحيد للمعرفة الحقة. فالحق - بنظرهم هو «ثمرة التجربة» وحدها^(١)!

وكما قال «السمنية» قديماً: إن ما عدا «المعروف بالحواس» هو «مجهول» - أى ليس من المعرفة - قال أبو المذهب الوضعي: أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧ م): إن ما عدا «الواقع» المحسوس هو «وهم» من الأوهام!.. «والفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة، وما بينها من علاقات أو قوانين، وإن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية». فالتجربة هي مصدر المعرفة الحقة الوحيد. ومن ثم فإنه يجب العدول عن كل بحث فى العلل والغايات وفى المبادئ الأولية. فكل المعرفة مستمدة من الحس أو التجربة المباشرة، وليس من الفطرة أو المصدر العقلى أو النظرى أو الاستنباطى^(٢). أما «مصدر الوحي» فلقد اعتبرته الوضعية إفرازاً بشرياً، تلاءم مع مرحلة الطفولة التى مر بها العقل البشرى، قبل أن يصل إلى «الوضعية - التجريبية»، عبر «الميتافيزيقا»!!..

فسهى إذن «الردة العنيفة»، و«رد الفعل العنيف» على الموقف الكنسى والمذهب اللاهوتى فى مصادر المعرفة وسبل تحصيلها. لقد جعلت الكنيسة المعرفة شأنًا سماويًا خالصًا، لا علاقة لها «بالواقع». فجاءت الوضعية لتجعلها شأنًا أرضيًا «وضعيًا» خالصًا، لا علاقة لها بالوحي ولا ببناء السماء!..

والأمر الذى يؤكد هذه الحقيقة هو ما ذهب إليه أبو الوضعية الغربية، و«متنبى» دينها الوضعي «الجديد» أوجست كونت - فى تقسيمه لمراحل تطور المعارف والعلوم. فلقد رآها مراحل ثلاثاً:

١ - المرحلة اللاهوتية: وهى مرحلة الحكم الدينى. - التقليدية، التى اتسقت فيها السلطة بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية.

(١) انظر (القاموس الفلسفى) - مادة «المذهب الوضعي» - تأليف: د. مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٢) (القاموس الفلسفى) - وضع مجمع اللغة العربية - مادتي «وضعية» و«تجريبية».

٢- والمرحلة الميتافيزيقية: التي حدث فيها نوع من الفوضى، تعرضت فيها كل من السلطة الدينية والسلطة الروحية للهجوم.

٣- والمرحلة الوضعية: التي يكون فيها رجال العلم التجريبي قوة ووحية جديدة، وتسود فيها المعرفة الوضعية، ويصبح الدين وضعياً أيضاً! . . . وتصبح كل العلوم - حتى الإنسانية منها - طبيعية - في مناهجها، وفي درجة الحباد، والموضوعية والتعميم لقوانينها ومقولاتها. حتى لقد أطلق على علم الاجتماع - الذي أسسه - «الفيزيقي الاجتماعي»^(١)!! . . . وقال - فيما قال - «إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين، فالمنهج الوضعي - الذي نجح في علوم الطبيعة - يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير»^(٢)!

لأنه قد رأى كل أبعاد التفكير وكل ألوان المعارف، وكافة العلوم صادرة عن مصدر واحد للمعرفة، هو «الواقع المحسوس» . . . فكل المعارف «تجريبية»، ومن ثم يمكن التعبير عنها «بلغة الفيزيكا»^(٣)!

هكذا بدأت وتبلورت «الوضعية» الغربية - بدارسها المختلفة - وانقساماتها التي تمايزت في الفروع والتفاصيل والتخصصات: الوضعية المنطقية . . . والتجريبية . . . والسلوكية . . . والمادية، بمذاهبها وفروعها . . الخ . . الخ . .

فكما جرّم اللاهوت الكنسي الغربي «المعرفة الواقعية» لجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢م) . . . جرّمت الوضعية الغربية «المعرفة الإيمانية» - «معتبرة إياها: إلهاراً بشرياً طفولياً، تتجاوز العقل البشري عندما تتجاوزت الإنسانية مرحلة طفولتها» . . .

وهكذا عاد الخلل إلى مصادر المعرفة، وإلى أدواتها، عندما قامت على ساق واحدة

(١) (الموسوعة الفلسفية المختصرة) ص ٢٦٦، ٢٢٧ - (إشراف: د. زكي نجيب محمود - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م).

(٢) محمد أمزيلا (منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والتعبيرية) ص ٥٢ - طبعة المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن سنة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٤١٧.

هذه هي «كتاب الوجود»، مُعرّضة عن ساقها الأخرى: «كتاب الرّوحى». عاد إليها هذا الحليل القديم، من جديد! ..



أما الإسلام فلقد مثل في هذا الميدان موقفاً وسطياً جامعاً . . فلا هو وقف مع مصادر المعرفة عند المادة وحدها ، وبسبيل المعرفة عند الحواس دون سواها . . ولا هو أدار ظهره للمادة وللحواس مكتفياً بإشراقات القلوب وحديث الوجدان . . وإنما قدم الإسلام في هذه المعضلة المعرفية وسطيته الجامعة - في مصادر المعرفة - بين كتابي الله - سبحانه وتعالى - : كتاب الوحي المسطور ، وكتاب الكون المنظور . . أي آيات الله غير المادية التي مثلت نبا السماء العظيم ، وآيات الواقع والمادة والكون ، التي مثلت آيات الله التي فيها في الأنفس والآفاق . .

ولقد انطلقت هذه الوسطية الإسلامية الجامعة - في نظرية المعرفة - من القرآن الكريم .
فمصطلح « الآيه » وتصريفاته في القرآن الكريم جامع - في الدلالات - على مصدرين للمعرفة ، وليس مصدراً واحداً . . فله آيات أوحى بها إلى رسوله وأنبيائه مصدرها للمعرفة . . وله آيات بثها في الكون مصدرها للمعرفة كذلك . . وهو - سبحانه - قد طلب من الإنسان النظر والتعقل والتدبر والتفكر في هذين اللونين من الآيات ، والمصدرين من الإعجاز ، ليكتسب منهما معاً المعارف والعلوم والأفكار والنظريات والدروس والعبر والعظات والخبرات .

فَالْكَوْنُ الْمَادِي - فِي الْمَصْطَلَحِ الْقُرْآنِيِّ - آيَاتٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، مَطْلُوبٌ مِنَ الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَدَبَّرَ فِيهَا؛ لِيَسْتَخْلَصَ الْمَعَارِفَ، وَيَحْصِلَ الْعُلُومَ، وَيَسْتَلْهِمَ الْمَثَلَ ﴿١﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ [آل عمران : ١٩٠ - ١٩١] ﴿٢﴾ سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكُفَّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا يَذْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ إِذَا دُعِيَ إِلَى الدِّينِ يَقُولُ إِنَّهُ بَشَرٌ ذُو فِتْنَةٍ مُطَاعٌ ﴿٢٤﴾ [فصلت : ٥٣].

والوحي الإلهي - كتاب الله المسطور - آيات من النبأ السماوي العظيم . . مطلوب من الإنسان أن يتدبرها ليهتدى بمعارفها وعلومها ومناهجها الربانية في صياغة النفس الإنسانية وتزكيتها ﴿ لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ (١٦٤) [آل عمران : ١٦٤] . ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ﴾ (٢) [الأنفال : ٢] .

هكذا يعتمد الإسلام للمعرفة مصدرين اثنين فيقيمها على ساقين اثنتين ، محققا لها التوازن الذي يحقق توازن الإنسان العارف في هذه الحياة .

وفي سبيل المعرفة نجد الإسلام قد دعا - كذلك - إلى اعتماد هدايات أربع لتحصيل المعارف والعلوم والثقافات . . فسبل المعرفة وآليات اكتسابها ووسائل تحصيلها هي : العقل . . والنقل . . والتجربة . . والوجدان . . تتزامل وتتأخى وتتكامل في تحصيل المعرفة واكتسابها من آيات الله المسطورة في كتابه المسطور ، ومن آياته المبثوثة في كتابه المنظور ، مع تفاوت دور كل هداية من هذه الهدايات . . ووزن كل سبيل من هذه السبل ، حسب طبيعة حقل المعرفة التي يكون الإنسان بصدد تحصيلها . .

ففي العلوم الكونية : تتسع الآفاق أمام العقل والتجريب ، وذلك دون أن يغيب النقل والوجدان عن المقاصد منها ، والضبط لتطبيقاتها . .

وفي علوم الشرع : تتسع الآفاق أمام العقل والنقل ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن تطوير الاستدلالات والبرهنات ، أو يتخلف الوجدان عن إحياء هذه العلوم . .

وفي علوم التزكية للنفس والمجاهدات الروحية : تتسع الآفاق أمام النقل والوجدان ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن ربط هذه النفس الزكية بالواقع الذي تعيش فيه .

وفي كل الحالات ، وجميع الميادين ، تظل هذه الهدايات جميعاً - ودائماً وأبداً - منظومة متكاملة ومتفاعلة في تحصيل المعارف والعلوم في النسق الفكري للإسلام .

فكما أقامت نظرية الإسلام - في المعرفة - هذا التوازن بين مصدرى المعرفة - الوحي والكون - تقيم التوازن أيضاً في سبيل المعرفة وآليات تحصيلها وقنوات

اكتسابها . . فلا تقف عند العقل والتجربة وحدهما ، كما هو حال الوضعية الغربية . .
ولا عند القلب والوجدان وحده ، كما هو حال الإشرافية والباطنية والغنوصية . وإنما
تستدعى - نظرية الإسلام في المعرفة بهذا التميز والتكامل - «الهدايات الأربع» - العقل
. . والنقل . . والتجربة . . والوجدان - منظومة متكاملة ومتفاعلة لتحصيل واكتساب
المعارف والعلوم . .

وهي عندما تحقق هذا التوازن المعرفي الذي يحقق توازن ملكات إنسانها ذاتياً ، وفي
التفاعل البناء بسائر ميادين العمران الدنيوي وشئون الحياة الأخرى ، إنما تمثل طوق نجاة
الإنسان المسلم من خطر ومخاطر الثنائيات المتقابلة والمتناقضة ، تلك التي أشقت
الإنسان الغربي عندما أفضت عقلانيته إلى جفاف رוחي وخواء معنوي أفقد الحياة
معناها وحكمتها ومقاصدها ، وعندما أفضت «تجربته» إلى «القارونية» و«الفرعونية»
تعيثان دماراً لروحانيته وللطبيعة من حوله . .

وأيضاً : طوق النجاة من الغنوصية الباطنية التي «هَمَّسَتْ» الإنسان ، عندما حصرته
في الوجدان ، بدلاً من أن تجعل وجدانه المؤازر والملطف والمسدّد لبقية ملكات وهدايات
هذا الإنسان .

تلك هي معالم نظرية المعرفة الإسلامية مستخلصة من آيات القرآن الكريم . .

ولأن تيار «العقلانية الإسلامية المؤمّنة» - في تاريخنا الفلسفي - قد انطلق من وعي
هذا الموقف القرآني ، فلقد رأينا وأصل بن عطاء يسعف الجهم بن صفوان - عندما انهزم
في مناظرة «السُّمِّيَّة» حول هذه القضية - يسعفه بمذهب الإسلام في نظرية المعرفة ، ذلك
الذي لا يقف بسبيلها عند «المشاعر والخواص الخمس» ، وإنما يضيف إليها «الدليل» ، أي
السبيل غير المادي لإدراك المدركات غير المادية ، والذي قد يكون نقلاً ، أو حدساً
وجدانياً ، أو من لوازم التفاعل والتجربة . .

فعندما كتب الجهم بن صفوان إلى وأصل بن عطاء في سبيل «المعرفة الحسية» عندهم -
«المشاعر الخمسة» - ربما حدث له معهم ، كتب إليه وأصل يقول : «إن المعروف لا يخرج عن
المشاعر الخمسة وعن الدليل . . فارجع إليهم الآن ، وقل لهم : هل تفرقون بين الحى
والميت ؟ وبين العاقل والمجنون ؟ . فإنهم يعترفون بذلك ، وإنه يُعرف بالدليل لا بغيره» .

هنا - فى هذا الجزء من هذا النص الذى كتبه واصل بن عطاء - يقدم واصل الإضافة الإسلامية فى نظرية المعرفة . . فهو لا ينكر المعرفة الحسية، ولكنه لا يقتصر عليها، وإنما يضيف إلى أدواتها - المشاعر - الخواس الخمسة - يضيف «الدليل» . . والدليل ليس حاسة مادية . . وبه يدرك الإنسان المعارف والعلوم غير المادية، والتي لا تخضع لتجارب الحس والخواس .

فالدليل - لغة : هو المرشد والنبه - واصطلاحاً : هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر . . وهو الذى يقود الدهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل، وقد يكون : مجرد إشارة، أو ظاهرة معينة، أو شهادة شاهد، أو ضرباً من الاستدلال المنطقي^(١) .

فالدليل : ليس فقط الحاسة التى تدرك المحسوس - كما هو الحال فى نظريات «المعرفة الحسية» - بل قد يكون لازم العلم بالمحسوس . . والإدراك به ليس مباشراً، كحال الإدراك بالخواس . . ومثاله : أن يلزم من العلم بالمصنوع البديع - وهو محسوس - العلم بوجود الصانع المبدع، وهو معلوم غير محسوس، لا تدركه الخواس . .

لقد أضاف واصل بن عطاء «الدليل» إلى «الخواس الخمس» - فعبير عن الرفض الإسلامى للمعرفة الحسية، التى تقف بالمعروف عند «الواقع المحسوس»، وبأدوات الإدراك وسبل المعرفة عند الخواس الخمس وحدها .

ونحن عندما نتأمل الأمثلة التى طلب واصل من الجهم بن صفوان أن يتحدث بها «السُّنِّيَّة» نجد نماذج المعرفة الإسلامية التى واجه بها الإسلاميون أصحاب الفلسفات الوضعية والديانات الوضعية والمعرفة الحسية فى هذا الميدان . .

لقد طلب منه أن يقول لهم : «هل تفرقون بين الحى والميت؟ وبين العاقل والمجنون؟» . . وإذا كان جوابهم - ولا بد أن يكون - بـ «نعم» . . لزمهم الحجة : لأن هذه التفرقة لا سبيل إليها إلا بـ «الدليل» . . ! «فالحياة» : ليست مادة تُدرك بالخواس . . و«الموت» : ليس مادة . . وكذلك «العقل» و«المجنون» . . جميعها ليست مادة محسوسة تدركها الخواس . .

(١) انظر : الجرجاني (التعريفات) و(المعجم الفلسفى) - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة .

وواصل بن عطاء يصدر هنا عن الحقيقة القرآنية التي ضل عنها العلم الغربي ،
الذي أثمرته موجة الفلسفة المادية والوضعية . . فظن أن «العقل» هو مادة «الدماغ» ،
وأن الفكر والإدراك والوعي ما هو إلا انعكاس لهذه المادة . . واصل بن عطاء يصدر
عن الحقيقة القرآنية التي رأت «العقل» : فعل التحقل ، وليس عضواً من أعضاء جسم
الإنسان المادية ، فتحدثت عنه لذلك باعتباره «اللُب» - الجوهر للإنسانية الإنسان - تارة
ثم باعتباره «القلب» ، لا بمعنى «اللحمة الصنوبرية الشكل ، المستقرة في التجويف
الأيسر من الصدر» وإنما بمعنى أن «القلب» الجوهر . . اللب . . النهى . . الذي يعقل
ويقه . . والذي - أيضاً يختم ويطلع عليه بالغشاوات والأقنال ، هو : «الطيفة ربانية» ،
لها بالقلب الجسماني تعلق . . وهي : حقيقة الإنسان ، التي يسميها الفلاسفة : النفس
الناطقة^(١) ! لقد صدر واصل بن عطاء ، في حديثه عن «المعروف غير المادي» - من مثل
الحياة . . والموت . . والعقل . . والجنون - والذي يدرك بـ «الدليل» ، وليس بالحواس
الخمس . . صدر عن الحقيقة القرآنية ، وعن النظرية الإسلامية في المعرفة ، تلك
التي لا تقتف بالمعارف عند الواقع المحسوس ، ولا بوسائل المعرفة عند المشاعر
والحواس . . !

أما خاتمة هذا النص التراثي - الذي اختزنه من تراث القرن الهجري الأول - تعبيراً
عن أصالة تميز الإسلام وفكره الفلسفي في نظرية المعرفة - أما خاتمة هذا النص ، الذي
رواه أبو القاسم البلخي في كتابه (مقالات الإسلاميين) - أي نظرياتهم - ! فإنها تقول :
إن جواب واصل بن عطاء لما جاء إلى «الجهنم بن صفوان» رجع به على «النسبية» فقالوا
له :

- ليس هذا من كلامك ! فمن أين لك ؟ !

- فقال : كتب به إلى رجل من العلماء - بالبصرة - يقال له واصل

فخرجوا إليه - (إلى واصل) - وكلّموه ، فأجابوه إلى الإسلام ! . . (٢) .

(١) الجرجاني (التعريفات) .

(٢) البلخي ، والفاضي عبد الحبار بن أحمد ، والحاكم الجشمي (مصل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٦ -

تحقيق : فؤاد سيد . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .

فكانت نظرية الإسلام في المعرفة فتحاً جديداً أمام المتدبرين لها، من أصحاب الفلسفات الوضعية، منذ ذلك التاريخ... وهى كذلك حتى هذا التاريخ... لأنها لا تبخس أصحاب تلك الفلسفات ما عندهم من سبل الإدراك الحسى، ولكنها تضيف إليها، فتحقق التوازن المعرفى المفقود فى تلك الفلسفات، والذي أشقى إنسان تلك الفلسفات!...



ولقد ظلت هذه المعالم المميزة لنظرية الإسلام فى المعرفة، مرعبة وملحوظة فى التراث الإسلامى - عبر تاريخه - ولدى التيارات العريضة التى أبدعت هذا التراث... قد تختلف لغة التعبير عنها، والتقسيم لمعالمها، لكنها ظلت مرعبة وملحوظة فى هذا التراث.

فحجة الإسلام الغزالي يجمّلها فى مذهبين، تدرك بأحدهما معارف عالم الشهادة، وبالتالى معارف عالم الغيب... ويسميهما - مرة - : «مذهب البرهان»، و«مذهب القرآن»^(١)... ومرة أخرى يسميهما: «طريق التعلم الإنسانى» و«طريق التعلم الربانى»^(٢)...

وولى الله الدهلوى يتحدث عن دلالة العقل والقلب والتجربة على أن «فى الإنسان ثلاث لطائف، هى: العقل، والقلب، والنفس... فالعقل هو الشئ الذى يدرك به الإنسان ما لا يدرك بالحواس... والقلب هو الشئ الذى به يحب الإنسان ويبغض، ويختار، ويعزم، والنفس هو الشئ الذى به يشتهى الإنسان ما يستلذه من المطاعم والمشارب والمناكح... وهذه الملكات الإنسانية - مع الوحي - تمثل الهدايات الأربع فى سبل المعرفة الإسلامية... والتي تعمل متكاملة ومتفاعلة ومتأزرة... ويمارة الدهلوى... ثم إن فعل كل واحد من هذه الثلاثة لا يتم إلا بمجموعة الآخرين... كما يتحدث عن «إضافة» الصوفية إلى هذه اللطائف... لطيفتين أخريين... هما: الروح، والسر... فالروح هو وجه القلب المتجه إلى التجدد - فى مقابل وجهه المتجه إلى البدن والجوارح - والسر هو وجه العقل المتجه إلى شهود ما يجلى عن العلوم العادية - فى

(١) (فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي) ص ٤٦.

(٢) (الرسالة اللدنية) ص ١١٢ - ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي».

مقابل وجهه المتجه إلى العلوم العادية . . .^(١) فتعددت وتكاملت - في هذا التراث - مصادر المعرفة ، وسبل اكتسابها وتحصيلها .

و ذات التميز تجده لنظرية الإسلام في المعرفة ، لدى أعلام مدرسة الإحياء والتجديد في عصرنا الحديث . . فالإمام محمد عبده يتحدث عن «كتاب الكون» ، ذلك الذي يمكن للإنسان أن يصل إلى معارفه بنفسه ، فلا يطالب بها الأنبياء . . وعن «كتاب الوحي والغيب» الذي يتعذر كسب معارفه بالعقل وحده ، والذي نحتاج فيه إلى هاد يخبر عن الله - سبحانه وتعالى -^(٢) . . كما يتحدث عن سبل المعرفة - التي سماها «الهدايات الأربع» وهو يفسر قوله الله - سبحانه وتعالى - في سورة الفاتحة ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) ﴾ [الفاتحة : ٦] فيقول عن هدايات «العقل» . . «النقل» و«التجربة» و«الوجدان» :

«الهداية - في اللغة - : الدلالة بلطف على ما يوصل إلى المطلوب . ولقد منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعاده :

أولها : هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري ، وتكون للأطفال منذ ولادتهم .

الثانية : هداية الحواس والمشاعر ، وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية ، ويشارك الإنسان فيها الحيوان الأعجم ، بل هو فيهما أكمل من الإنسان ، فإن حواس الحيوان وإلهامه يكملان له بعد ولادته بقليل ، بخلاف الإنسان ، فإن ذلك يكمل فيه بالتدريج في زمن غير قصير .

الثالثة : هداية العقل : خلق الله الإنسان لمعيش مجتمعا ، ولم يعط من الإلهام والوجدان ما يكفي مع الحس الظاهر لهذه الحياة الاجتماعية كما أعطى النحل والنمل . . فحباء الله هداية هي أعلى من هداية الحس والإلهام ، وهي العقل الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر ويبين أسبابه . وذلك أن البصر يرى الكبير على البعد صغيراً ، ويرى العود المستقيم في الماء معوجاً ، والنصراني يذوق الخلو موتاً ، والعقل هو الذي يحكم بفساد هذا الإدراك .

(١) حجة الله البالغة ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) (الأعمال الكاملة) ج ٤ ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

الهداية الرابعة: الدين: يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والنوعية، ويسلك بهذه الهدايات مسالك الضلال، فيجعلها مُسَخَّرَةً لشهواته ولذاته حتى تورده موارد الهلكة. فاحتاجوا إلى هداية ترشدكم في ظلمات أهوائهم، إذا هي غابت على عقولهم، وتبين لهم حدود أعمالهم ليفقوا عندها، ويكفوا أيديهم عما وراءها.

ثم إن مما أودع في غرائز الإنسان: الشعور بسلطة غيبية متسلطة على الأكوان، ينسب إليها، كل ما لا يعرف سبباً، لأنها هي الواجهة كل موجود ما به قوام وجوده، وبأن له حياة وراء هذه الحياة المحدودة. فهل يستطيع أن يصل بتلك الهدايات الثلاث إلى تحديد ما يجب عليه لصاحب تلك السلطة، الذي خلقه وسواء ووجهه هذه الهدايات وغيرها، وما فيه سعادته في تلك الحياة الثانية؟ كلا! إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدين - وقد منحه الله تعالى إياها. ٥٠.

ويعد حديث الإمام محمد عبده عن هذه الهدايات الأربع المتاحة لكسب الإنسان. . . أشار إلى هداية أخرى يستمدّها الإنسان من الله - سبحانه وتعالى - بالتضرع والدعاء. . . فقال: . . . ولكن. . . بقي معنا هداية أخرى، وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ الدِّينُ هُدًى اللَّهُ فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [الأنعام: ٩٠] فليس المراد من هذه الهداية ما سبق ذكره. . . مما تفضل الله به على جميع أفراد البشر. . . فهذه الهداية أخص من تلك، والمراد بها إيمانهم وتوفيقهم للسير في طريق الخير والنجاة مع الدلالة، وهي لم تكن ممنوحة لكل أحد، كالحواس والعقل وشرع الدين، ولما كان الإنسان عرضة للخطأ والضلال في فهم الدين، وفي استعمال الحواس والعقل، كان محتاجاً إلى المعونة الخاصة، فأمرنا الله بطلبها منه في قوله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ (٥٠) [الفاتحة: ٦] أي دلنا دلالة تصحبها معونة غيبية من لدنك، نحفظنا بها من الضلال والخطأ. وما كان هذا أول دعاء علمنا إياه - (في فاتحة الكتاب) - إلا لأن حاجتنا إليه أشد من حاجتنا إلى كل شيء سواه (١)!

(١) (الأعمال الكاملة) ج ٤ ص ٤٠ - ٤٢

هكذا صاغ الإمام محمد عبده معالم تميز نظرية المعرفة في النسق الفكري للإسلام
شمول مصادرها «الوحي» و«الكون» و«تكامُل» «العقل» و«النقل» و«التجربة»
و«الوجدان» في سبل تحصيلها واكتسابها لدى كل إنسان، مع اختصاص الإنسان المؤمن
بهداية خامسة يلمسها من بارئه، بدعائه إياه أن يهديه إذا خذلته بقية الهدايات!

وعلى درب الإمام محمد عبده - في تحديد هذه المعالم - سار أعلام هذه المدرسة
المجددة لفكر الإسلام . . فكتب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (١٣٢٧ - ١٣٩٠ هـ/
١٩٠٩ - ١٩٧٠ م) عن اشتغال الحقائق على «المتصلة بالمادة»، و«المتصلة بمآورها» . .
وعند المدارك الإنسانية المتعددة والمتعاونة في اكتساب وإدراك حقائق عالمي الشهادة
والغيب «فالإنسان يستطيع أن يتوصل إلى حقائق هذين العالمين بمداركه العديدة
المدرجة، المستند بعضها إلى بعض، في غير تناقض، ولا تدابر، ولا تناقض . . فالمدركات
الغريزية، وراءها المدركات الحسية . . ثم المدركات الحسية، وراءها المدركات العقلية
. . ثم المدركات العقلية، تؤدي إلى المدركات المفضية إلى تلقى المدركات الغيبية الآتية
من طريق الوحي . . وتبقى هذه المدركات متعاونة متساندة، لا يمكن أن يحصل بطريق
واحد منها ما يتناقض مع الأحاصل من طريق مدرك آخر، إلا أن بعض ما يقصر عن
الإحاطة به أحد هاتيك الطرق، يمكن أن يصل به طريق آخر منها، حتى تنتهي إلى
الإدعان للمدركات الحاصلة بالطريق الخارج للعادة، وهو طريق الوحي . . فعقل
الإنسان، وعقيدته، وحسه المادي، وعواطفه الغريزية، كلها متجانسة متعاونة،
لا يخشى بعضها بعضاً، ولا يقطع أحدها سبيل الآخر . .»^(١)

هكذا وجدنا الموقف الإنساني إزاء المعرفة . . التي مثلت وتمثل نزوعاً إنسانياً دائماً
لتحصيل العلم الكسبي - الخاص بالزيات والبسائط، والقائم على الإدراك
والتصور، والمعلوم للموجود^(٢) والمعلوم . .

(١) محمد الفاضل بن عاشور (روح الحضارة الإسلامية) ص ٢٠، ٢١. طبعة المعهد العلمي بدمشق
الإسلامي، واشتطن سنة ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.

(٢) وبذلك تتم المعرفة الإنسانية، والعلم الإنساني عن العلم الإنهائي، المتصف بالإحاطة، والذي هو سب
لتموجده والمعلوم وليس معلولاً لهما. والذي لا يتوقف على الإدراك والتصور . . فهو مفارق للمعرفة
الإنسانية والعلم الإنساني.

فإلى المعرفة هناك نزوع إنساني عام، على امتداد التاريخ، وفي كل البقاع، ومن كل
الأجناس . .

أما في نظريات المعرفة - مصادر المعرفة . . وسبل اكتسابها - فتتمايز وتتعدد مذاهب
الأمم والحضارات . .

ومن هذه المذاهب في نظريات المعرفة :

- المذهب المادى الوضعى . . الذى جعل المعرفة حسية، مصدرها الواقع المادى
المحسوس . . وسبلها العقل الإنسانى والتجربة بالحواس . .

- والمذهب الإشرافى الباطنى . . الذى أدار ظهره للواقع المادى . . وللعقل
والنقل . . مختزلاً مصادر المعرفة فى الفيض والإلهام . . وسبلها فى الخدس القلبي . .

- والمذهب الإسلامى . . الذى تكاملت فيه مصادر المعرفة، عندما جمعت بين عالمى
الغيب والشهادة، وكتابى الوحي والكون . . وتكاملت فيه - كذلك - سبلها وآليات
اكتسابها، فجمعت بين العقل والنقل والتجربة والوجدان . .

فكان ذلك فى الإسلام واحداً من ميادين التعددية - فى نظريات المعرفة - بإطار
الوحدة فى النزوع الإنسانى إلى المعرفة . .



إنسانية واحدة وتعددية في الأمم والشعوب والقبائل والأجناس

في التصور الإسلامي لبداية البشرية والإنسانية : أنها بدأت بآدم - عليه السلام - خلقه الله - سبحانه وتعالى - وسوَّاه ونفخ فيه من روحه : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأْنِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْتَوٍ ﴾ (٢٨) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (٢٩) ﴿ [الحجر: ٢٨، ٢٩] . خلقه الله ليستخلفه في استعمار الأرض وعمرانها : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأْنِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٣٠) ﴿ [البقرة: ٣٠] وأن البشرية قد تناسلت وتكاثرت من آدم وزوجه حواء ، فتكاثر البشري قد جاء من نفس واحدة : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (١) ﴿ [النساء: ١] .

وفي إطار هذه الوحدة تعددت وتمايزت واختلقت الأجناس والألوان والأمم والشعوب والقبائل والألسنة واللغات والقوميات والحضارات . . إلخ . . إلخ . . أنواع وألوان من التعددية في إطار الإنسانية الواحدة ، والبشرية التي يرجع إليها ويتنسب الجميع . .

ففى إطار الإنسانية الواحدة يتميز كل إنسان بنبذة لسانه ونغمات صوته ، وذبذبات نطقه وبصمة بنانه - بل وعينه ونَفْسِه - عن سائر إخوته من بنى الإنسان ! . .

وفى إطار البشرية الواحدة تتمايز الأمم باللغات التى ترسم على خوارطتها دوائر القوميات . . كما تتمايز فى هذا الإطار الألوان والأجناس . .

وهذه التعددية فى إطار الإنسانية الواحدة هى - فى الرؤية الإسلامية - «آية» من آيات الله فى الخلق ، لا تبديل لها ولا تحويل . . فالإنسانية جِماع ، والاختلاف تنوع فى إطار هذا الجِماع ، لا قيام لطرف إلا بوجود الطرف الآخر ، وذلك حتى يكون التفاعل والتعارف قائماً - دائماً وأبداً - بين الفرقاء المتمايزين فى المحيط الإنسانى الجِماع . . ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين (٢٢)﴾ [الروم : ٢٢] .

وإذا كان المراد بالألسنة : أعضاء النطق - كما هو رأى بعض المفسرين - فإن المراد بهذا الاختلاف «هو أن ينشئها الله تعالى مختلفة فى الشكل والهيئة والتركيب ، فتختلف نغماتها وأصواتها حتى لا يشبهه صوتان من نفسين هما أخوان»^(١) ، فكأنما التعددية والاختلاف فى الألسن قرينة بالتعددية والاختلاف فى «البصمات» المميزة - فى إطار الإنسانية - لكل بنان ! . .

وبعبارة الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨هـ / ١٠٧٥ - ١١٤٤م) فإن هذا التمايز والتعدد والاختلاف آية من آيات الله فى «أجناس النطق ، حتى لا تكاد تسمع منطقتين متفئتين فى همس واحد ، ولا جهازة ، ولا حدة ، ولا رخاوة ، ولا فصاحة ، ولا لكنة ، ولا نظم ، ولا أسلوب ، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله . وكذلك الصور وتخطيطها والألوان وتنويعها»^(٢) أما إذا كان الاختلاف والتنوع والتعدد فى اللغات - التى ترسم حدودها دوائر الأمم والقوميات - فإن أمر هذا التنوع واضح للعيان . . وهو تنوع لا ينفى الاختلاف فى الألسنة عند كل فرد من الأفراد . .



(١) الطبرسى : (جوامع الجوامع فى تفسير القرآن المحيى) ج ٢ ص ٢٨١ - انظر (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) (الكشاف) : ج ٣ ص ٢١٨ - طبعة القاهرة سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

وغير التعددية في الألسن واللغات والألوان والأجناس تمايزت الإنسانية إلى شعوب وقبائل، وذلك ليتعارف كل شعب وقبيل على نحو أخص، ثم لتتعارف الشعوب والقبائل بعضها مع بعض في الإطار الإنساني الجامع لسائر الشعوب. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

وإذا كان هذا التمايز والاختلاف بين الجماعات والشعوب والقبائل، هو تنوع في إطار جامع الإنسانية الواحدة، فإن المنطق القرآني قد جعل حكمته في التعارف بين بني الإنسان «التعارف والوثام، لا التناحر والخصام»^(١). وهو منطق مؤسس لفلسفة إنسانية ترفض التعصب للعنصر والجنس ضد بقية الأجناس، وتكر دغاوى احتكار الفضائل في أمة بعينها دون الأمم الأخرى، وترى الفضائل والردائل مشاعا بين كل الأمم والشعوب، تتفاوت فيها بالكسب والتدافع والاستباق، فتتعادل موارثها منها، وتتفاوت أرسدها فيها، دون أن تكون حظوظها منها طبعاً وجبلة يستعصيان على التعديل والتغيير.

ولقد طبعت هذه الفلسفة - في التعددية والتنوع بين الأمم والشعوب في إطار الجامع الإنساني - طبعت الثقافة الإسلامية بالطابع الوسطي الذي زواج ما بين الخصوصيات التي تميز بها وفيها الأمم والشعوب، وما بين شبرع الفضائل والردائل في سائر الأمم والشعوب، فكان الاعتزاز بالخصائص والمميزات، دون إنكار لخصائص ومميزات الآخرين. . . وبرز هذا التوجه في الثقافة الإسلامية، حتى غالب فغلب نزعات الشعبوية الأعجمية والتعصب القبلي العربي كليهما. . . ذلك أن «اعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين: أحدهما ما حُص به قوم دون قوم في أيام النشأة، بالاختيار للجميل والردىء والرأى الصائب والفضائل، والنظر في الأول والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا، فلكل أمة فضائل وردائل، ولكل قوم محاسن ومساو، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقدير، وهذا يقضي بأن الخبرات والفضائل والشور والنقاخص مفاضة على جميع الخلق، مفضوذة بين كلهم.

(١) (في ظلال القرآن) ج ٥ ص ٣٣٤٨.

فلنقرس السياسة والآداب والحدود ، ولنروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والروية والخفة - (الشعوذة) - والسحر والأناة . وللتترك الشجاعة والإقدام . وللزيغ الصبر والكد والفرح . وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجلود والذمام والخطابة والبيان .

ثم إن هذه الفضائل المذكورة - فى هذه الأمم المشهورة - ليست لكل واحد من أفرادها ، بل هى الشائعة بينها ، ثم فى جملتها من هو عار عن جميعها ، وموسوم بأضدادها . فقد بان بهذا الكشف أن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة ، واختيار الفكرة . .

ثم إن كل أمة لها زمان على ضدها ، وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك فى دولة يونان الإسكندر ، لما غلب وساس وملك . . وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها . . وقد رأيت العرب حين هبت ريحهم وأشرقت دولتهم بالدعوة ، وانتشرت دعوتهم بالملّة ، وعزت ملتهم بالنبوة ، وغلبت نبوتهم بالشريعة ، ورسخت شريعتهم بالخلافة ، ونُصرت خلافتهم بالسياسة الدينية والدينية . كيف تحولت جميع محاسن الأمم إليهم ، وكيف وقعت فضائل الأجيال عليهم . .

وهذا التحول من أمة إلى أمة يشير إلى فيض جود الله تعالى على جميع بريته وخليقته بحسب استجابتهم لقوله ، واستعدادهم على تناول الدهر فى نيل ذلك من فضله . . .
فالأمم كلها شرع واحد فى عدم الكمال ، إلا أنهم متفاضلون بعد هذا فيما نالوه بالخلقة الأولى ، وبالاختيار الثانى . . « (١١) .

فهذه الفلسفة الإسلامية فى التعددية - بإطار الجاسع الإنسانى - قد أثمرت ثقافة إنسانية فى النظر إلى خصائص ومميزات الأمم والشعوب . . سواء منها الموروث - بالخلقة الأولى - أو المكتسب - بالاختيار الثانى - وهى الثقافة المحققة للحكمة الإلهية من وراء التعدد والتمايز والاختلاف بين الأمم والشعوب . . حكمة التعارف بين الفرقاء المتمايزين فى الإطار الإنسانى العام .

(١١) أبوحيان التوحيدى : (الإمتاع والمؤانسة) ج ١ ص ٧٣ - ٧٥ ، ٨١ ، ٨٩ .

بل لقد ربطت هذه الفلسفة الإسلامية بين «الجامع الموحد» وبين «التعدد والتمايز والاختلاف» ربطاً جديلاً، لا قيام لأحدهما دون الآخر . . . فلا «جامع» إذا لم يكن هناك «فرقاء» يجمعهم هذا الجامع . . . ولا «تعدد» إلا إذا كان منسوباً إلى «جامع» لهذا العدد المتعدد! . . . وبعبارة القدماء: فإنه «لم يجز في الحكمة الإلهية غير هذه القسمة؛ لأن الاشتراك لو سبق بلا تفاوت لم يكن اشتراكاً، والتفاسم لو عرّى من الاتفاق لم يكن تفاسماً، فصار ما من أجله يفترقون، به يجتمعون، وما من أجله يتظمون، به ينتشرون»^(١).

فهى تعددية فى إطار الوحدة . . . وتنوع فى نطاق الجامع . . . واختلاف وتمايز فى الإطار الإنسانى العام .

فالتنوع والتعدد والاختلاف: سنة . . . وكذلك الأزواج . . . بل إن الأزواج، التعبير عن الاقتران، هو - فى حقيقته تعبير عن التقابل والتنوع والاختلاف ﴿وخلقناكم أزواجاً﴾ [النبا: ٨] ، فالأزواج والاقتران لا يتأتى إلا بين فرقاء متمايزين ومتعديدين مختلفين . فالإنسانية الواحدة - فى التصور الإسلامى : أم وشعوب وقبائل ، وألسنة ولغات وألوان وأجناس . . . تنوع وتمايز وتعدد وتختلف فى الإطار الإنسانى الجامع .

بل إن هذه الفلسفة الإسلامية - فى التعدد بإطار الوحدة - لا تقف عند عالم الإنسان، وإنما تتجاوزه لتشمل أيضاً عالم الجن، فهو أيضاً أم وجماعات: ﴿أُمَمٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ٣٨] . . . وتتوزعهم العقائد والشرائع والمناهج، كما تتوزع بنى الإنسان ﴿وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدَا﴾ [الجن: ١١] ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَوْا رَشْدًا﴾ [الجن: ١١] ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٤، ١٥].

إنها سنة من سنن الله التى لا تبدل لها ولا نحويل: التعددية فى إطار الوحدة، والاختلاف فى إطار الجامع الموحد، والتمايز فى إطار الاختلاف.

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢١١.

أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وتعددية في الملل .. والأقوام.. والمذاهب والأحزاب

إن الكثير من المعاجم والقواميس التي عرضت - وتعرض - بالتعريف لمصطلح «الأمة» - وخاصة تلك التي تأثرت بالمضامين الغربية لهذا المصطلح - قد غيّز تعريفها لهذا المصطلح بالضبط والتحديد، على تفاوت في السمات والقسمات والشروط التي وضعتها - وتضعها - هذه المعاجم والقواميس للجماعة البشرية الجديدة بأن تكون «أمة» متميزة عن غيرها من الأمم الأخرى .

ففي الموسوعات والمعاجم ذات التوجه الفكري المادي تنصدر العوامل المادية الشروط والسمات التي تؤهل الجماعة البشرية لتكون «أمة» حتى لتعتبر «السوق» و«الحياة الاقتصادية المشتركة» هي البوثة التي تنصهر فيها الأمة، و«الرحم» التي تولد منها، مع ما يلزم لهذه «السوق» من «أرض مشتركة» تنمر - في الميدان الفكري والثقافي - «تكويناً نفسياً مشتركاً» يربط بين هذه «الأمة» بروابط «المشاعر» والأحاسيس والمثل والمزاج والقيم والتذكرات والموراث والآمال^(١) . إلخ . إلخ «للسوق» هنا ما ليس «للمدين» ! .

وبعض هذه القواميس والمعاجم يذهب في التحديد والضبط لشروط «الأمة» وسماتها وقسماتها بعيداً، حتى ليخلط خلطاً واضحاً بين «الأمة» و«الدولة»، فيرى أن

(١) (الموسوعة الفلسفية) وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف: م. روزنثال.

ب. بودين ترجمة: سمير كرم. طبعة بيروت ١٩٧٤ م.

«الامة»: جماعة سياسية مستقلة ذات إقليم محدد، يشترك أعضاؤها في الولاء لمؤسسة واحدة، مما يؤدي إلى إحساسهم بالوحدة، وبأنهم يكونون مجتمعاً. ولا يلزم لقيام الأمة أن تكون ذات أصل مشترك، أو لغة واحدة، أو دين أو عنصر واحد، وإن كانت الأم تتكون عادة اعتماداً على التاريخ المشترك ووجود عناصر ثقافية متشابهة. (١١)

وينحو نحو هذا النهج، ذلك التعريف الذي يرى «الامة»: جملة الأفراد الذين يكونون وحدة سياسية، وتجمع بينهم وحدة الوطن والتراث والمشاعر من الأم وآمال... (١٢).

فهذا الخلط بين «الامة» و«الدولة» هو ثمرة من ثمار التأثير الفكري الغربي في مادة ومضمون هذه المعاجم والقواميس «العربية»، وهو - أيضاً - خادماً للأهداف الغربية من وراء إشاعة هذه المضامين في هذه التعريفات التي تكون وتلون وتصنع فكر القراء والباحثين العرب والمسلمين في هذا البحث... مبحث «الامة»، وتحديد ماهيتها ونطاقها!..

فالحضارة الغربية قد صاغت «الامة» أمثال هذه التعريفات التي خلطت بينها وبين «الدولة»؛ لأن «أم» هذه الحضارة قد امتلكت كل منها - تقريباً - «دولتها» الحرة المستقلة... وبعض «دول» هذه الحضارة، وإن ضمت «أمماً» متعددة فليس في إطارها «أم» فتتها القهر الاستعماري فحرمها من امتلاك «الدولة» الواحدة للامة الواحدة... فالتطابق الواقعي قائم في إطارها بين «الامة» و«الدولة» إلى حد كبير (١٣)...

(١) (قاموس علم الاجتماع) تحرير ومراجعة: د. محمد عاطف غيث. طبعة القاهرة ١٩٧٩م.

(٢) (المعجم الفلسفي) - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة.

(٣) «الدولة»: هي جهاز السلطة في مجتمع من المجتمعات. وليس بالضرورة أن يكون شكلها الأوروبي - جهاز القهر القوي، والقوة القاهرة - هو شكلها الوحيد، فكل سلطة عامة وعليا في مجتمع ما هي - على نحو ما - «دولة» بل إن درجة الإطلاق والشمول - للدولة - متفاوتة حتى في النماذج الأوروبية... فالدولة «الكليانية» - الشمولية - «الدولية» Statism في النظم الفاشية والفاشية غيرها في النظم الليبرالية... وعلى سلطة الدولة - السلطان - في النموذج الإسلامي قيود أكثر مما هي في النموذج الغربي بأنواعه المتنوعة؛ لأن الدولة الإسلامية خاضعة لشرعية مساوية، بينما هي في النموذج الغربي وأضعة الشرعية... وعلى حين يضع النموذج الإسلامي سلطات الاجتهاد - التشريع - والقضاء خارج السلطة التنفيذية، نجد سلطة التشريع - البرلمان - مع السلطة التنفيذية - في النموذج الغربي - داخل الهيئة البرلمانية خرب الأغلبية الحاكم!... انظر (موسوعة السياسة) - تحرير: د. عبد الوهاب الكيالي - طبعة بيروت ١٩٨١م.

وشيوع هذا المفهوم - الذى يطابق بين «الأمة» و«الدولة» - فى قواميس ومعاجم الأمم التى مزقتها القهر الاستعماري الغربى ، أو المصالح الإقليمية الضيقة لبعض العشائر والفئات والطبقات ، والتي أثمرت نظم «ملوك الطوائف» الذين صنعهم ويرعاهم الاستعمار وهيمنة الحضارة الغربية . . إن شيوع هذا المفهوم يسهم ولا شك فى تشكيك هذه الأمم بوحدتها . ، فيفقدوا الاتجاه الموحد نحو استكمال وحدتها كأمة ، ونحو إقامة الدولة الواحدة التى ترسخ وحدة الأمة وتنمى سماتها وقسماتها . . وهنا تنهض المفاهيم الغربية - عندما توظف خارج إطارها وتزرع فى غير أرضها - بدورها فى مؤازرة غيرها من أدوات القهر والاستلاب التى صنعها ويصنعها الاستعمار . . وفى هذا الإطار ، ونحت هذا الضوء يجب أن نرى قيمة ومرامى ونتائج دعوى الذين ينطلقون من المفاهيم الغربية عن «الأمة» لينكروا وحدة المسلمين كأمة ! . .



ومن هذه المعاجم والقواميس من برئ من آفة الخلط بين «الأمة» و«الدولة» ، مع تمييزه - فى تعريفه للأمة - بخصوصيات التعريفات المنطقية الحديثة التى تحاول استقصاء السمات والشروط والحدود ، حتى يكون التعريف أقرب ما يكون إلى التعريف «الجامع المانع» فتجدها تعرف «الأمة» - قانوناً - بأنها : «جماعة من الناس تجمعتهم عناصر مشتركة ، كوحدة الأصل واللغة والعقيدة والتراث الفكرى ، مما يجعلهم وحدة حضارية واحدة ، ويخلق عندهم شعوراً بالانتماء إلى تلك الوحدة وتعلقاً بها . والأمة حقيقة اجتماعية وحضارية ، خلافاً للدولة ، التى تعتبر وحدة سياسية وقانونية . وبإلا فأن الأمة قد تكون موزعة بين عدة دول ، كما كان الشأن بالنسبة للأمة العربية ، كما أن الدولة قد تضم عناصر مختلفة ، كما كان الشأن بالنسبة للإمبراطورية العثمانية قديماً ، وسويسرا حديثاً . » (١)

تلك هى أبرز المناهج فى تعريف «الأمة» بالمعاجم والقواميس والموسوعات الحديثة ، جمعت بينها - رغم التمايز والاختلاف - خاصية الضبط والتحديد والاستقصاء للشروط والتسمات التى لا بد منها حتى نطلق على جماعة بشرية ما مصطلح «الأمة» . .

(١) (المعجم الكبير) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة ١٩٧٠ م .

ولقد تعمدنا الإشارة إلى هذه الخاصية الحديثة في تعريف «الأمة» لنبرز - كما سيأتى - افتراقها واختلافها مع النهج العربى الإسلامى في تعريف «الأمة» ذلك النهج الذى ابتعد - قاصداً وعماداً - عن الضبط والتحديد ووقف في التعريف للأمة عند حدود «الجماعة»، فاعتبر «الجماعة» - أية جماعة - التى يربطها رابط ويجمعها جامع - أيًا كان هذا الرابط وهذا الجامع - اعتبرها: «أمة» متميزة عن غيرها من الأمم . . ذلك أن وراء هذا النهج العربى الإسلامى دلالات فكرية تنم عن خصوصيات للأمة العربية الإسلامية جذيرة بالبلورة والتحديد عندما نبحث عن المفهوم المتميز لمصطلح «الأمة» فى حضارتنا العربية الإسلامية، وذلك فضلاً عن شهادة هذا النهج المتميز في تعريف «الأمة» بوحدة المسلمين كأمة واحدة، ذات حضارة واحدة . . وقيام التنوع فى إطار هذه الأمة الواحدة . .

مفهوم الأمة فى أصول العربية

يقول الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ / ١١٠٨م) فى كتابه (المفردات فى غريب القرآن) عندما يعرض لتعريف «الأمة»: إنها «كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أم اختياراً، وجمعها: أم . .»^(١) . . فهى - إذن - الجماعة يجمعها أمر ما فيميزها عن غيرها من الجماعات، سواء أكان هذا الجامع طبيعياً وخلقة وتسخييراً - كما هو الحال فى الخلق الإلهي لجماعات (أمم) الحيوان غير المختارة، وفى الجوامع الطبيعية التى تجمع الجماعات (الأمم) الإنسانية - أو كانت جوامع مختارة وضعية كاللغة، مثلاً

ولقد استقر - واستمر - هذا المفهوم لمصطلح «الأمة» فى تراثنا اللغوى، وعبر معاجمنا العربية، وكتب التعريفات وكشافات مصطلحات الفنون^(٢)، ونهج ذات النهج أحدث هذه المعاجم - وهو (المعجم الكبير) - عندما استند إلى القرآن الكريم

(١) (المفردات فى غريب القرآن) ص ٢٣.

(٢) انظر (نسان العرب) - لابن منظور - طبعة دار المعارف - القاهرة . و«تأنيوتى» (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند ١٨٩٢م.

والسنة النبوية الشريفة والشعر العربي - وهي دواوين اللغة العربية ومصادرها المرجعية - فكشف عن أصالة هذا المضمون لهذا المصطلح في لغتنا العربية .

فالأمة : هي الجماعة ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران : ١٠٤] وهي الجماعة والجنس من كل حي ، ولو لم يكن بشرا : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ [الأنعام : ٣٨] . . وهي الجماعة من الناس يربطها رباط «الجيل والقرن» ﴿ كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ ﴾ [الرعد : ٣٠] . . وهي أمة - أي جماعة - كل نبي - الذين أرسل إليهم - الذين آمنوا منهم ، والذين ظلوا على كفرهم ، فهم جميعا «أمة الدعوة» ، ويجمعها جامع الدعوة ورباطها . . والذين آمنوا منهم هم «أمة الإجابة» يجمعهم جامع الإيمان ورباطة الإجابة . . ثم هي الفرد إذا قام - بامتيازته وتمييزه - مقام الجماعة . . كالرجل الذي لا نظيره . . والمعلم الجامع للخير ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا ﴾ [النحل : ١٢٠] . . والمتفرد بدين الحق رغم طوفان الوثنية والضلال : «يَبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ زَيْدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ أُمَّةً وَحْدَهُ»^(١) !

كما يطلق المصطلح - مصطلح «الأمة» - على «الدين والملة» كجامع يجمع الجماعة فيجعلها أمة : ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي فَرِيقَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتَرْفَعًا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف : ٢٣] وعلى السنة والطريقة - بهذا المعنى - وكذلك على «الحين والزمان» كرابط جامع لمن يعيشون هذا الحين والزمان : ﴿ وَلَكِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مُعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ﴾ [هود : ٨] وأخيرا يطلق هذا المصطلح - «الأمة» - على «المملك» ، كرباط سياسى يجمع الرعية ورباط الدولة . .

وعلى هذا الدرب سار (معجم ألفاظ القرآن الكريم) - بعد ما نظر فى المواضع التى ورد فيها مصطلح «الأمة» بآيات القرآن - فقال عن «الأمة» : إنها «كل جماعة يجمعهم أمر ما ، وجمعها : أمم . والأمة : الدين . . والحين . .» ؛ ذلك لأن أربعة وأربعين موضعاً

(١) ماثور نبوى شريف .

من مواضع ورود هذا المصطلح بالقرآن الكريم قد جاء معناه فيها دالا على «الجماعة من الناس» . . بينما جاء في موضعين بمعنى «الخير» وفي موضعين بمعنى «الدين» . . وبمعنى «القدوة ومعلم الخير» في موضع واحد . . فموسى - عليه السلام - عندما ورد ماء مدين . . ﴿ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ﴾ [القصص: ٢٣] فهم جماعة جامعها: طلب السقاية من ماء مدين . . ﴿ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨] جامعها: إسلام الوجه لله . . ﴿ وَلَنَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] جامعها: التواصي بالحق والصبر على مكاره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ ﴾ [الأنعام: ٣٨] . . والجامع في كل منها: النظام والاشتراك في نمط الخلقة وطرائق العيش . . إلخ . . إلخ . .

ولقد كانت السنة النبوية الشريفة الردف الذي سار على نهج القرآن الكريم في استخدام هذا المصطلح - مصطلح «الأمة» - قاصدة به ذات القصد . . وواضعة فيه ذات المضمون . . ففيها نجد أحاديث الرسول ﷺ: «إِنْ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ»^(١) . . وجامعها: رباط الإجابة للدعوة المحمدية . . و: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»^(٢) فالمعاصي لم تخرج أهلها من جامع الأمة . . و: «لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله، لا يضرها من خالفها»^(٣) . . فكونها جزءاً متميزاً لم يخرجها عن جامع الأمة . . و: «النمل أمة من الأمم»^(٤) . . و: «ولو لا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»^(٥) فهي جماعة أي أمة . . إلخ . . إلخ . . فهي - إذن - الجماعة . . أية جماعة يربطها أي رباط جامع هي «أمة»، دوئها ضبط أو تحديد لروابط بعينها، أو لعدد من هذه الروابط الجامعة .

(١) رواه ابن ماجه

(٢) رواه الترمذي - قد تكون لنا آراء، منبعها «اندرية»، في أحاديث الصراعات والمناقب المذهبية والعرقية ليس هذا موضعها . . إذ موطن الاستشهاد الآن هو المعنى الذي استخدم المصطلح للدلالة عليه

(٣) رواه ابن ماجه

(٤) رواه مسلم

(٥) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد

ذلك هو المضمون الذي اجتمعت عليه أصول العربية، وساد في حضارتنا الإسلامية . .

فهل لهذه «المرونة» التي رفضت التحديد والتقييد، والتي تركت الباب مفتوحاً للروابط المضافة إلى الجماعة، وكذلك لحدود الجماعة ذاتها . . وأيضاً لألوان التنوع في داخلها . . هل لهذا النهج المتميز، وهذه الخصوصية العربية الإسلامية دلالة حضارية في ميدان التمايز الحضارى والخصوصيات القومية، يمكن رصدها عندما تكون المقارنة بين الأمم والحضارات؟! . . وهل في ذلك ما يلتقى ضوءاً على أمر ذي بال في مفهوم «الأمة» بحضارتنا العربية الإسلامية؟! على النحو الذي يكون شاهداً صادقاً على «وحدة الأمة الإسلامية» وتمييزها بين الأمم؟! . . وأيضاً على «التنوع . . والتعددية» في إطار جامع هذه الأمة الواحدة؟! . . لننظر . .

• أمة تنحو نحو العالمية

في الحضارة الغربية ساد مصطلح «الأمة» في مرحلة تبلورت فيها القوميات، على أنقاض الرابطة اللاهوتية النصرانية الجامعة . . فكان الاستقلال والانسلاخ هو طابع المرحلة . ثم كان الطابع الصراعى الذى تولد من تناقضات المصالح الرأسمالية عاملاً هاماً فى تأجيج العصبية القومية، فكان البحث - فى إطار الفكر القومى الغربى - عن الفواصل والفروق وعوامل التمايز بين الأمم والقوميات . . فرأينا الضبط والتحديد للسمات والشروط الجامعة المانعة فى تعريف «الأمة» إذكاء لروح التميز، الذى صار بوتقة لروح «المغايرة» القومية، وشجعاً للرجدان القومى كى يدفع كل أمة إلى الغلبة فى حلبة الصراع على المصالح والأقاليم، داخل أوروبا أولاً، وخارجها بعد ذلك، إن فى العالم الجديد أو القديم طلباً لمصادر الثروة، والأيدى العاملة الرخيصة، وتحقيقاً للهيمنة والاحتواء . .

تلك كانت ملابسات الصياغة والتحديد لمضمون مصطلح «الأمة» فى الفكر القومى للحضارة الغربية . . ولما كانت ملابسات صياغة مضمون هذا المصطلح فى حضارتنا العربية الإسلامية مغايرة تمام المغايرة ومخالفة كل الاختلاف لتلك الملابسات الغربية،

بل وعلى النقيض منها . . فلقد تميز عندنا هذا المفهوم والمضمون لمصطلح « الأمة » تميزاً كبيراً .

فالطور العربي الإسلامي لحضارتنا، الذي تبلور على أرض أمتنا بعد الإسلام، والذي تعيشه هذه الأمة، كامتداد متطور لموارثها الحضارية والفكرية التي سبقت ظهور الإسلام . . هذا الطور العربي الإسلامي لم يكن طور انسلاخ عن رباط أشمل، ولا استقلال عن كيان أكبر، ولا بحث عن العوامل المميزة، والفواصل والحواجز والفروق . . وإنما كان - على العكس من ذلك - طور جمع وتآليف للفكر الحى المتوقد الذى جاء به الإسلام مع الموارث الفكرية والحضارية التى وجدها العرب المسلمون فى البلاد التى دخلت فى عالم الإسلام . . وللجماعة العربية المسلمة التى انطلقت من شبه الجزيرة مع الشعوب التى توحدت فى إطار الدولة العربية الإسلامية الجامعة . . فلم يكن هم هذه الحضارة وجماعتها البشرية - ومن ثم لغتها العربية - البحث عما يميز ويحدد ويفصل ويفرق، طلباً للاستقلال القومى عن كيان أوسع ورابطة أشمل، وإنما كان همها هو البحث عن عوامل التآليف لأمة أكبر وجامعة أشمل، وحضارة أوسع . . ولذلك، فلقد وقفت هذه الحضارة - ولغتها - بمضمون ومفهوم معنى « الأمة » عند مضمون الرباط الجامع للجماعة، أيًا كان هذا الرباط، وذلك حتى يظل الباب مفتوحاً للتآليف والاستيعاب، وحتى تمتد مساحة تأثير وفعالية « النواة الإسلامية » فتشمل دائرة حضارتها كل الجماعات التى تدخل دائرة حضارة الإسلام، حتى ولو لم تتدين بدين الإسلام . . فكان هذا التوجه بمثابة العملة ذات الوجهين : الأفق المتسع، دائماً وأبداً، للاستيعاب . . ووجه التنوع والتعددية فى إطار هذه الأمة . .

ولقد دعم من هذا التوجه : عالمية الرسالة الإسلامية، وأهمية العقيدة فى الدين الإسلامى . . وأيضاً كونها الرسالة الخاتمة التى جاءت لتستوعب ميراث الماضى - بالاحياء والتجديد - ولتصوغ منه - بمعايير الإسلام - حضارة مستقبلية، ذات نزوع عالمى لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية، ولا تحاربها، ولكنها تهذب شذوذها وغلوها لتوظف التعددية القومية فى بلورة وإثراء وتطوير أمة واحدة، صاحبة حضارة ذات نزوع عالمى . . لهذا كان وقوف هذه الأمة عند الحد الأدنى من الروابط فى مضمون

«الأمة» ومفهومها، طلباً للحركة، ونزوعاً للامتداد وتوجهاً للتأليف، ورفضاً لعصبية الانغلاق وتعصب الاستعلاء على غيرها من الجماعات والأمم والحضارات . .

لقد كان توجهاً للامتداد الاندماجي، لا للاستقلال الانفصالي، وكان اجتماعها على أن «تَحَقَّقَها» إنما هو مهمة دائمة ومستمرة، لا بالمسح والنسخ للموارث والقسمات الحضارية الأخرى - كما حاولت وتحاول ذلك الحضارة الغربية مع غيرها من الحضارات - وإنما بالإحياء والتجديد والتطوير والاستيعاب لما هو قابل وصالح للإحياء والتجديد والاستلهام من الموارث الفكرية والحضارية على اختلاف مواطنها وميادينها وألوانها . .

إنه منطق متميز . . وتوجه متميز، أثمر هذا التميز لمفهوم «الأمة» في حضارتنا العربية الإسلامية عنه في غيرها من الحضارات . . وعنه في الحضارة الغربية على وجه الخصوص .

■ **نفى قريش بمكة نزل الوحي الإلهي على المصطفى محمد بن عبد الله (ﷺ)**، برسالة الإسلام . . فكان «التوحيد الديني» الإسلامي - الذي بلغ الذروة في نقاء التنزيه والقمة في التجريد - كانت لهذا «التوحيد الديني» آثاره العظيمة في «توحيد هوية» الجماعة البشرية العربية، التي كانت الوثنية المتعددة تجسد وترمز إلى تشرذمها وتمزقها القبلي في الجاهلية . . وذلك دون أن تعنى هذه «الجامعة القومية العربية» سيادة قريش، ولا تجاهل التمايزات القبيلة أو القفز على واقعها . . وإنما كانت هذه الظاهرة التوحيدية الوليدة «تأليفاً» للقبائل المتميزة، و«وحدة» لا تنكر «التعددية» . . حتى لقد عدت من معجزات الإسلام التي أبدعها الله - سبحانه - في الواقع الإسلامي الجديد ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٣] .

ولم يقف هذا الوليد الحضاري بنطاق الأمة ومفهومها عند حدود «القبائل العربية»، فلقد كانت مرحلة تجاوزها التأثير التوحيدي الذي بدأ من قريش، مستعيناً بها على إنجاز أكبر في دائرة أوسع، هي دائرة وحدة «القبائل» و«الشعوب» بمعيار «التأليف» وفي إطار «التعارف» الذي لا يلغى التمايز، ولا يقفز على الخصوصيات، وإن أتاح الفرص

وخلق الأطر للتفاعل والتوحيد . . فمع التعددية تكون وحدة الأمة الطامحة إلى الامتداد الطوعى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات : ١٣] . .
فالانجاء إلى الأمة العالمية لا ينكر أن التعددية هي سنة من سنن الله في الكون والخلق ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافُ السُّبُطِ ﴾ [البقرة : ٢٩] . .
للعالمين ﴿ ٢٩ ﴾ [الروم : ٢٢] .

إنها أمة «دائمة التحقق» . . بل إن ديمومة هذا التحقق هي معيار حيويتها ونهوضها برسالتها العالمية والخالدة التي أَرادها لها الله ! . .

ولذلك ، فلقد ازلت هذه الأمة - وهي تحقق امتدادها وتطور حضارتها - بين «الخاص» و«العام» . . فكما انجزت «وحدة القبائل» دون إلغاء للقبيلة ، وإنما جعلها لبنة في بناء أشمل ، هو بناء الأمة الجديد - وذلك بعد أن كانت كياناً مستقلاً تماماً ومستعصياً على الترويض - كذلك وجدناها تقيم - بواسطة «التعارف» الذي هو التفاعل الطوعى - رباطاً جامعاً بين «القبائل» و«الشعوب» حتى لقد احتضن محيطها الجامع - كأمة وحضارة - «الجزر القومية» فجمعها جميعاً بخيوط الحضارة الإسلامية ، دون أن ينكر عليها التمايز القومى المبرأ من العصبية العرقية وضيق الأفق النسبى والجنسى . .
فعرف مفهوم الأمة - فى فكرنا الحضارى ، وفى تجربتنا التاريخية وميراثنا الاجتماعى - الدوائر التى تبدأ من «الفرد» إلى «الأسرة» - أو القبيلة والعشيرة - إلى «الشعب» إلى «الأمة» - بالمعنى القومى إلى «الجامعة الإسلامية» . . مع السعى الحثيث إلى تعميق الرباط الجامع ، وإلى مد نطاقه إلى أفق جديد . . بل لقد مدت الدائرة الإسلامية مع الدائرة الإنسانية الخيوط والعلاقات والأسباب .

لقد كان «الإسلام» - كدين - وكانت «الجامعة العربية الإسلامية» - كأمة - وكانت «الحضارة العربية الإسلامية» - كإبداع تزامن فى صنعه : الوحي الدينى وعلومه مع الموازيت الفكرية والحضارية لشعوب البلاد التى دخلت عالم الإسلام - وكانت «الدولة» كأداة للدين والحضارة - . . كان جميع ذلك فى مسيرتنا الحضارية وتجربتنا

التاريخية ومحارستنا الاجتماعية أشبه ما يكون بالدوائر الدائمة الاتساع . حركتها رسول الله منذ أن أتاه وحى ربه قائلا : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) ﴾ [العلق : ١-٥] .

■ وفي «الدين» : بدأ الرسول ﷺ فجعل «أمة الدعوة» الأقربين من عشيرته ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (٢١٤) ﴾ [الشعراء : ٢١٤] . ثم عمم الدعوة على نحو جعل نطاق «أمة الدعوة» كل القوم والعشيرة ، وهم «الجماعة الذين تربط بعضهم ببعض روابط دم أو نسب أو اجتماع»^(١) .

ولقد حدثت - سبحانه وتعالى - هذه الأمة عن خصوصيتها القومية التي تميزها بالمجد والمسئولية معاً ، في إطار هذه الدعوة العالمية ، فقال لها القرآن الكريم عبر خطابه لنبيه - عليه الصلاة والسلام - ﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٢) وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (١٣) ﴾ [الزخرف : ٤٣ ، ٤٤] . وفي الوقت ذاته كان حديثه القرآني عن عالمية الدعوة . فمحمد ﷺ النبي العربي - ومبلغ الإعجاز للعربي - هو رسول الله إلى العالمين : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧) ﴾ [الأنبياء : ٥] وفراشه الكريم - الذي هو شرف له وللعرب - موجه إلى العالمين « قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٩٠) ﴾ [الأنعام : ٩٠] .

فشرف العرب في الإسلام الذي قتل في اصطفائهم - كجماعة . - أمة - لحمل رسالته إلى العالمين . . يزامن عالمية الدعوة ، ولا يحتكرها . . إنه الاتساق مع مفهوم العربي الإسلامي المتميز لمصطلح «الأمة» ونطاقها الذي لا تعرف أفاقه الحدود ، والجامعة في إطارها الدوائر والأنواع والتعدد في اللبئات والمكونات ! . .

■ وفي «الدولة» كانت البداية «عربية» - بالمعيار القومي العربي - ثم اتداحت دائرة الدولة وبنية تكوينها لتستشرف «العالمية» التي صنعت ثوبها من تسيج سداه دائرة

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم - طبعة القاهرة ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .

«العروبة الحضارية» ولحمته «الإسلام الحضارى» . . صانعة ذلك المزيج الحضارى
الجديد والفريدا . .

لقد تأسست دولة المدينة ، التى أقامها المسلمون الأوائل تحت قيادة النبى - عليه
الصلاة والسلام - وفق معيار «العروبة الحضارية» ووجدنا «دستورها» - الذى اشتهر فى
التاريخ ومصادره بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» - يعدد «اللبات» التى كونت بناء الرعية
فى هذه الدولة ، فإذا هى جميعاً «قبائل عربية» . . وفى هذا «الدستور» وجدنا التمييز
بين «أمة الدين» و«أمة السياسة» ، كما وجدنا الجمع بينهما . . فالوحدة قائمة على
التنوع والتمايز . . القبائل تتوحد فى الأمة . . والعرب المؤمنون - من المهاجرين
والأنصار - هم «أمة الدين» . . وهم مع القطاعات العربية المتهوددة من قبائل المدينة
يكونون «أمة واحدة» . . أمة السياسة ورعية الدولة . . فالمسلمون «نواة» منها تبدأ دائرة
الدولة ، لتتداح شاملة العرب المتهودين ، استشرافاً للدائرة أوسع . . دائرة الشعوب
الأخرى والقوميات الأخرى .

وعن هذه الحقيقة حول مفهوم الأمة فى الدولة العربية الإسلامية الأولى يقول
«دستور» دولة المدينة :

«هذا كتاب من محمد النبى ، رسول الله ، بين المؤمنين والمسلمين من قریش وأهل
يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم . أنهم أمة واحدة من دون الناس . وأنه من
تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم . . وأن اليهود
ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود
دينهم وللمسلمين دينهم . . وأن ليهود بنى النجار . . وبنى الحارث . . وبنى ساعدة . .
وبنى جثشم . . وبنى الأوس . . وبنى ثعلبة . . وبنى الشُّطبية مثل ما ليهود بنى عوف . .
وجفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم . . وأن بطانة يهود كأنفسهم . . وأن على اليهود نفقتهم ،
وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن
بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم . وأن بينهم النصر على من دهم يثرب . وإذا
دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه ، وأنهم إذا دعوا إلى مثل
ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب فى الدين ، وعلى كل أناس حصتهم من
جانبهم الذى قبلهم ، وأن يهود الأوس من اليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه

الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله»^(١).

فبعد أن عدد «الدستور» - وهو يحصر لبنات الأمة والرعية السياسية للدولة - القبائل العربية التي آمنت بالإسلام - من المهاجرين والأنصار - ومن لحق بهم وجاهد معهم . . ذكر أنهم أمة الدين - «أمة واحدة من دون الناس» . . بعد ذلك شرع فعده القطاعات المتهود من القبائل العربية بالمدينة . . أي اليهود العرب - الأميين - لا العبرانيين : ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة : ٧٨] . . وجعل لهؤلاء العرب المتهودين - مع بطانتهم ومواليهم - كامل الحقوق والواجبات المقررة للمواطنة في الدولة الجديدة، مقررًا أنهم «أمة مع المؤمنين» . . فالأمة هنا هي الجماعة . . ومنذ هذا التاريخ المبكر في مسيرة الإسلام لم تقف حدود «الأمة - الجماعة» - عند «أمة الدين» وإنما تجاوزتها، دون أن تسقطها . . لقد انداحت الدائرة - دون أن تهمل المركز أو تتخلى عن النواة بأي حال من الأحوال . . فالمنطلق قائم وفاعل وقائد، والمرجعية في الأمة - المتعددة الشرائع الدينية - هي للشرعية الخاتمة للشرائع الإلهية، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله - وأيضاً - فالاستشراف للآفاق الأوسع والأبعد دائم؛ لأنها أمة الاستيعاب والإضافة والاستلهاق والتمثل، وليست أمة الانسلاخ والتشردم والحدود والسدود والتعصب والعدوان على الأغيار . .

● والتعددية في الشرائع

لقد بلور الإسلام النهوية . . وألف الأمة . . وأقام الدولة ذات الرعية الواحدة، والمرجعية الواحدة، والدستور الواحد . . وفي إطار هذه الوحدة قامت وعاشت وتعايشت التعددية . .

فالدوائر القبلية لم يحجبها هذا التوحيد للأمة والرعية، وإنما وظيفتها لبتات تعلى

(١) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة] ص ١٥ - ٢١ - جمعها وحققها: د. محمد

حميد الله الحيدر آبادي . طبعة القاهرة ١٩٥٦م

وتدعم البناء الجديد، حتى لقد جعلها تحارب على راياتها، بل ووظف عصبيتها لنصرة القيم الجديدة.

والشرائع الدينية لم تظل صنفاتها الشريعة الخاتمة، وإنما تعايشت تعددية «الشرائع والمثل» في إطار المرجعية الإسلامية للدولة الواحدة. . . وذلك تطبيقاً لمعنى حديث رسول الله ﷺ «الأنبياء إخوة لعلات» (أمهات متعدّدات) - دينهم واحد، وأمّهاتهم شتى» (١) . . . وهو المعنى الذي تجسّد في مواد دستور دولة المدينة: «المؤمنون والمسلمون أمّة واحدة من دون الناس» . . . ويهود أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم . . . وبينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . . . وبينهم النصّح والنصيحة والبر دون الإثم» (٢).

ومع اتساع الدولة والأمة كانت هذه التعددية - في إطار الوحدة - تنداح، فتوضع في الممارسة والتطبيق . . . فيكتب الرسول ﷺ إلى أهل «عقنا» قرب «أيلة» - «لكم ذمة الله وذمة رسوله على أنفسكم، ودينكم، وأموالكم، وكل ما علكت أيما نكم» (٣) . . . وإلى أهل «نجران»: «لهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغانيتهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، ولبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغيّر أسقف من أسقفيتهم، ولا راهب من رهبانيتهم، ولا كاهن من كهانته، وليس عليهم دنية، ولا دم جاهلية . . . وبينهم النّصف غير ظالمين ولا مظلومين» (٤).

فالإسلام، ودولته، وأمته، وشريعته، تقف التعددية، التي تجعل «الرسول» . . . قائد الدولة يكتب ويعلن لغير المسلمين: «وأن أحمي جانبهم، وأذب عنهم، وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح، حيث كانوا» . . . وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا. . . بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي، وأن أدخلهم في ذمتي وميثاقي وأمانتي» (٥).

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة] ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق ص ١١٢.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٣، ١٢٤.

فالتعددية - في إطار وحدة الدولة والرعية والمرجعية - سنة ودستور ومعاهدات وضعت في الممارسة والتطبيق . . ولم يكن ذلك بالأمر الغريب ، فهذه الأمة العالمية مؤسسة على التعددية . . وهذه التعددية - كالعالمية - وحى إلهى ، جاء به القرآن الكريم : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ (١٠٨) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين (١١٤) . [هود : ١١٨ ، ١١٩] ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٤٨) [المائدة : ٤٨] .

فالأمة العالمية قد تأسست على التعددية . . بل إن التعددية هي شرط العالمية ، وبدونها لا تتأتى العالمية ، التي تعنى «التحقق الدائم» ، والاستيعاب المستمر لمن يدخل في إطار من الأطر الجامعة للأمة : وحدة العقيدة . . ووحدة الشريعة . . ووحدة الحضارة . . ووحدة الدار . . وفي كل إطار من هذه الأطر الجامعة تنوع وتعددية . . تمثل لبنات في بناء الوحدة والتوحيد . .

بل إن هذه التعددية في «الملل» . . والشرائع» ثم تقف عند أصحاب الشرائع والمثل السماوية - من اليهود والنصارى - وإنما شملت - أيضا - كل من لهم «شبهة كتاب» كالمجوس . . ثم قبست عليهم ديانات وضعية ، كديانات الهند والشرق الأقصى ، تعبيراً عن المفهوم المرن للجماعة والأمة المتدنية . . واستقر ذلك في فقه الإسلام بعد عصر الفتوحات وانتشار الإسلام . .

لقد كانت المرة الأولى التي يأتي فيها دين يعلن رسوله وكتابه «التعددية» في الملل والشرائع : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا ﴾ . . ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ ﴾ . . ﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٥٧) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ

الكتاب ومهيئاً عليه ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَاوَزًا﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً
وَاحِدَةً ﴿[المائدة ٤٤ - ٤٨] .

وعندما وقف أئمة تفسير القرآن الكريم أمام هذه الحقيقة، قالوا - معبرين عن هذا
الباب من أبواب «التعددية» و«التنوع» في إطار «الوحدة» - قالوا: «إن الشريعة والشريعة
هي الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة . . ومعنى الآية: أن الله قد جعل التوراة
لأهلها، والإنجيل لأهلها، وهذا في الشرائع والعبادات . والأصل: التوحيد، لا خلاف
فيه ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ، أى لجعل شريعتكم واحدة^(١) .

فكانت المرة الأولى التي تأتى فيها شريعة سماوية لا تحتكر لأهلها طرق النجاة، وإنما
تقر بتعدد السبل والمناهج والطرق - «الشرائع» . والمثل - في إطار وحدة الدين والاتحاد
على التوحيد في الألوهية والإيمان بالبعث والعمل الصالح . . فتقسيم، بهذه
«التعددية»، أسباب الغنى والثراء في ميدان الحضارة والثقافة، موسعة بذلك مفهوم
الأمة الحضارى ومضمونها ونطاقها . . بل لقد وجدنا أئمة تفسير القرآن الكريم يرون
في هذه التعددية «الحكمة» الإلهية و«المشيئة» الربانية من وراء خلقه - سبحانه وتعالى -
للناس . . ففي تفسير قول الله سبحانه: ﴿لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا
يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١٨) إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: ١١٨، ١١٩] يقول
سعيد بن جبير (٤٥ - ٩٥ هـ / ٦٦٥ - ٧١٤ م): إن المراد بالأمة الواحدة «ملة الإسلام
وحدها»، أى شريعة الإسلام وحدها . . أما مجاهد بن جبير المكي (٢١ - ١٠٤ هـ /
٦٢٤ - ٧٢٢ هـ) وقتادة بن دعامة السدوسي (٦١ - ١١٨ هـ / ٦٨٠ - ٧٣٦ هـ) فإنهما
يفسران ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ بحتمية بقاء الناس «على شرائع شتى» . . أما الحسن
البصرى (٢١ - ١١٠ هـ / ٦٤٢ - ٧٢٨ م) ومقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ / ٧٦١ م) وعطاء
بن دينار (١٢٦ هـ / ٧٤٤ م) فإنهم يفسرون قوله، سبحانه ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ بأن
«الإشارة للاختلاف، أى للاختلاف خلقهم» . .^(٢) !

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ٦ ص ٢٢١ .

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ١١٤، ١١٥ .

فإذا ما جاء علماء الأصول ، وجدناهم يتحدثون عن شرائع الأمم السابقة - بلسان السرخسي (٤٨٣هـ / ١٠٩٠م) في كتابه «أصول السرخسي» - فيقول : . . وأصح الأقاويل عندنا أن شريعة من قبلنا هي شريعة لنبينا - عليه السلام - ما لم يظهر ناسخه»^(١).

هكذا تعددت الشرائع والمثلل ، في إطار الدين الواحد ، وفي إطار الأمة الواحدة . .

• والتعددية في الأقوام

وكما اتسع المكون الديني للأمة الواحدة لهذه التعددية في الشرائع والمثلل . فالتداسع كذلك - معيار «العروبة» الذي حكم إطار الأمة ومضمونها ومفهومها . . فكان - هو الآخر - معياراً مرئياً ، ومستقبلياً ، وسيئلاً إلى التوسع في الإطار واستمرار الاستيعاب لأقوام آخرين . . فكما اتسعت وحدة الأمة لتعددية الشرائع والمثلل ، اتسعت كذلك لتعددية الأقوام . فكلا اللونين من التعدد والتنوع آية من آيات الله . . فالمثلل المتعددة ترسم حدود الدوائر الدينية المتعددة في إطار وحدة الدين . . والألسنة - اللغات - ترسم حدود الدوائر القومية المتعددة في إطار وحدة أمة الإسلام : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾ (٢٢) [الروم : ٢٢] .

فقبل الإسلام ، كانت المعايير العرقية والقبلية هي السائدة في تحديد ألق «العروبة» ومفهومها . . فجاء الإسلام ليرفضها . . وعن هذه المعايير العرقية قال الرسول ﷺ : «دعوها فإنها منتنة»^(٢) . . ومضى يعلم أصحابه - رضى الله عنهم - أن حب الإنسان لقومه مطلوب ، لكن العصبية الضالمة هي المرفوضة . . وعندما سأله الصحابي وألة بن الأسقع : يا رسول الله : أمن العصبية أن يحب المرء قومه ؟ . .

أجاب ﷺ : «لا ، ولكن العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»^(٣) !

(١) د. رضوان السيد «الأمة والجماعة والسلطة» طبعة بيروت ١٩٨٤م - وهو ينقل عن كتاب السرخسي ج ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) رواه البخاري والترمذي .

(٣) رواه ابن ماجه والإمام أحمد .

وبدلاً من هذه العصبية الجاهلية، وبدلاً عن الإطار العرقي والقبلي للعروبة الجاهلية، أرسى الإسلام للعروبة مفهوماً حضارياً، وحدد لأمته معياراً فكرياً وثقافياً. فخطب النبي ﷺ في الناس، عندما بلغه أن منهم من ينكر على الذين لم ينحدروا من أصلاب عربية - مثل بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي - رغم بلوغهم في الاستعراب درجة الفقه للقرآن العربي المعجز، والوعي برامي أسرار البلاغة، ورغم أنهم محضوا ولأهم للعروبة، وأخلصوا انتماءهم لمجتمعها الإسلامي - عندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضارياً وفكرياً وولاء وانتماء، أبصر الرسول ﷺ أنه بإزاء المفهوم الجاهلي للعروبة، فغضب، ودعا الناس، وخطبهم، فقال: «... أيها الناس... ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي...»^(١).

فمنذ ذلك التاريخ - ووفقاً لهذا المعيار الحضاري والثقافي الذي حدده الإسلام للعروبة - اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة العربية لتضم - وعلى قدم المساواة - كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء، مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم - العرب من غير المسلمين - وغير المسلمين - من أهل الملل الأخرى - انفتح - كذلك - ليضم عرب الحضارة والثقافة، من ذوي الأصول العرقية غير العربية. فاتسع الأفق الاستيعابي للأمة في اتجاه العالمية. واغتنت التعددية في إطارها.

وإعمالاً لهذا المعيار الحضاري الذي يفتح أبواب «الأمة» ويوسع دائرة الجماعة، نهضت «الدولة» بتنظيم اجتماعي دمجته «الموالي» - أرقاء الأمس الذين حررهم الإسلام - في القبائل التي كانوا فيها أرقاء. فلقد كانت القبيلة - مثلها مثل الأسرة - اللبنة الأولى في كيان الأمة. فبعد أن كانت حدودها مقصورة على صرحاء النسب العربي، غدت تضم الموالي أيضاً. - أي أن دائرة القبيلة ومعيارها لم يعد - هو الآخر - عرقياً بحثاً!.. لقد اتسع نطاقها، وتعددت مكوناتها في الوقت ذاته. وقامت لهذا التنظيم الاجتماعي الذي سنه الرسول ﷺ القوانين، في صورة أحاديث، من مثل:

(١) تهذيب تاريخ ابن عساکر: ج ٢ ص ١٩٨. طبعة دمشق.

«مولى القوم منهم»^(١) و«الولاء لحمة كلحمة النسب»^(٢) . فلم تعد أرحام الولادة النسبية هي فقط أرحام الجنس والعرق، وإنما غدت العروبة الحضارية والفكرية والثقافية رحماً جديداً تولد منه الأمة والجماعة ميلاداً جديداً، وفق هذا المعيار الحضارى الجديد! . .

وبعد عصر الرسول ﷺ انتقلت الدولة بإطار الأمة ومفهومها - وفقاً لمنهاج الإسلام - إلى أفق جديد . فالمد الذي بدأ من قريش فألف بين القبائل على اختلاف دينها، ودمج فيها كل من استعرب حضارياً، على اختلاف أصولهم العرقية . . هذا المد قد امتد - بالفتوحات الإسلامية - إلى ما هو أبعد من القبائل، عندما ضمت الدولة «الشعوب» من أهل العراق وفارس والشام ومصر وغيرها من البلاد المتحضرة، التي تجاوزت طور البداوة، فكان سكانها «شعوباً» لا «قبائل» . . فبدأت مرحلة جديدة ونطاق جديد في مفهوم الأمة، اتخذت الدولة له المعيار القرآنى، معيار «التعارف» الذى يعنى التفاعل القائم فى إطار الوحدة التى لا تنكرو ولا تتجاهل التعددية والتنوع والتمایزات . . ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣] .

وعندما نجم قرن الشعوبية، التى تُحَقِّقُ كل ما هو عربى؛ لتصل بالعداء الظاهر للعروبة إلى هدف مستور هو الكيد للإسلام . . وعندما استفزت الشعوبية واستنفرت العصبية القبلية العربية - على عهد الدولة الأموية - وجدنا عقلاء الأمة ومفكرىها ينهضون لإحياء النهج الإسلامى التآلفى والتوحيدي، فيكتبون - بل ويفردون المؤلفات - لتذكير الناس بالمعيار الحضارى لمفهوم الأمة، والأفق الفكرى والثقافى غير المحدود ولا المغلق لإطار الجماعة . . وكان الجاحظ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر (١٦٣ - ٢٥٥هـ / ٧٨٠ - ٨٦٩م) فى مقدمة الذين أبدعوا فى هذا الميدان، فوجدناه يفرد لهذا الغرض بعض كتبه، وفى مقدمة أحدها يعلن عن هذه المهمة فيقول: « . . وكتابنا هذا إنما تكلفناه لتؤلف بين قلوبهم إن كانت مختلفة، ولتزيد الألفة إن كانت مؤلفة،

(١) رواه البخارى.

(٢) رواه أبو داود والدارمى.

ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، ولتسلم صدورهم، وليعرف عن كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب، وكم مقدار الخلاف في الحسب، فلا يغير بعضهم مغير، ولا يفسده عدو بأباطيل موهة، وشبهات مزورة، فإن المنافق العلیم، والعدو ذا الكيد العظيم قد يصور لهم الباطل في صورة الحق، ويلبس الإضاعة في ثياب الحزم^(١)!

ثم يمضى الجاحظ فيذكر أطراف النزاع بالمعيار الحضارى للعروبة، والمفهوم المنفتح وغير العرقى للأمة والجماعة، وكيف أن اختلاف النسب بين القحطانيين والعنانيين لم يحل دون اندماجهم في الأمة الواحدة كل الاندماج عندما وحدتهم الحضارة والثقافة واللغة والشماثل، على حين أن وحدة النسب بين العنانيين - أبناء إسماعيل، عليه السلام - وبين العبرانيين - أبناء أخيه إسحق - لم تجعلهما أمة واحدة، وذلك لاختلاف الفكر والثقافة واللغة والشماثل - أى الحضارة - ففي الفكر الإسلامى ذى الطابع والنزوع العالمى، والمنفتح لاستيعاب الموروث القديم والإبداع الجديد، تمثل رحم جديدة ستظل دائمة الولادة لأفاق جديدة تنسج بها دائرة الأمة، ويرحب بها مفهومها كلما امتدت بأهلها البصائر والأبصار إلى الجديد من الأفاق . .

يمضى الجاحظ ليتحدث عن هذه الحقائق فى مفهوم الأمة، فيقول: «إن العرب قد جعلت إسماعيل - وهو ابن أعجميين: (إبراهيم وهاجر) عربياً لأن الله فتح لهاته^(٢) بالعربية المبينة، ثم فطره على الفصاحة، وسلخ طباعه من طباع العجم . . وسواء تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشماثلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهمهم على أكرمها . . فكان أحق بذلك النسب، وأولى بشرف ذلك الحسب، وإن العرب لما كانت واحدة، فاستووا فى التربية، وفى اللغة، والشماثل والهمة، وفى الأنف والحمية، وفى الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً، وكان القلب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهاً فى باب الأعم والأخص . وفى باب الرفاق والمباينة من بعض ذوى الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة

(١) رسائل الجاحظ ج ١ ص ٢٩ تحقيق: الأستاذ عبد السلام هارون، طبعة القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) اللهاة: جزء من أقصى سقف الفم، مشرف على الحلق.

أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها، وامتنعت عدنان قاطبة من «ناكحة بنى إسحاق، وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك - في جميع الدهر - لبنى فحطان . إن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة . .»^(١) .

فالمعيار الثقافي والحضاري للأمة يجعل أفاقها دائمة الاتساع لاستيعاب من يشاركونها هذا المعيار، الأمر الذي يجعل وحدتها ميداناً للتنوع والتعددية، حتى لكأننا نحن بآراء عملة واحدة ذات وجهين: الوحدة، القائمة على مرونة المعايير . . والتعددية في إطار هذه الوحدة . .

هكذا رُحِبَ مفهوم الأمة واتسع أفق معيارها، وانفتح واسعاً باب استيعابها للتقديم والجديد، فانداحت دائرتها في «الدين» وفي «الدولة» مؤكدة - دائماً وأبداً - أهليتها لتكون «الأمة الأممية»، التي تستوعب الموارث الحضارية القديمة بالإحياء والتجديد والتمثيل، لتهيمن عليها بتحويلها إلى غذاء ومصدر قوة لهويتها المتميزة، ولتحتضن الجماعات التي تدخل إلى دائرة الإسلام - الدين أو الحضارة - فتمد بهذا الاحتضان دائرة الأمة ومفهومها كلما تيسر هذا الاحتضان والاستيعاب .

وكما احتضنت وحدة هذه الأمة تعددية الشرائع الدينية . . وتعددية اللغات والقوميات . . فضلاً عن تعددية العادات والأعراف . . كذلك احتضنت دار الإسلام الواحدية تعددية الأوطان والأقاليم والولايات، فوحدة دار الإسلام لا تعني الوحدة التي تنكر تمايز الأقاليم والأوطان والولايات . . وإنما تعني الوحدة الجامعة لتعددية هذه الأقاليم والأوطان والولايات، التي تتمايز فيها العادات والأعراف، ومن ثم فقه المعاملات وقانونها . .

وهذه التعددية - في إطار وحدة دار الإسلام - لا تصل إلى الاعتراف بالخواجز التي تقيم سدود «الجنسيات» فتقطع روابط وحدة الأمة والدار - على نحو ما هو قائم بين الدولة القومية والفطرية في النموذج الغربي وامتداداته - وإنما هي تعددية في إطار الوحدة، تتمايز فيها الأوطان والأقاليم، دون أن تقطع «الجنسيات» جامع وحدتها . .

(١) رسائل الجاحظ ج ١ ص ٢٩ - ٣١ و ١١ - ١٤ .

ولقد عبر الإمام محمد عبده عن هذه الحقيقة عندما أفتى بأن الإسلام لا يعرف في «داره» هذه «الجنسيات» التي تقطع روابط دار الإسلام، فقال: «إن وطن المسلم في البلاد الإسلامية هو المحل الذي يتولى الإقامة فيه، ويتخذ فيه طريقة كسبه لعيشه، ويقر فيه مع أهله، ولا ينظر إلى مولده، ولا إلى البلد الذي نشأ فيه، ولا يلتفت إلى عادات أهل بلده الأول، ولا إلى ما يتعارفون عليه من الأحكام والمعاملات، وإنما بلده ووطنه الذي يجري عليه عرفه وينفذ فيه حكمه هو البلد الذي انتقل إليه واستقر فيه، فهو رعية الحاكم الذي يقيم تحت ولايته، دون سواء من سائر الحكام، وله من حقوق رعية ذلك الحاكم ما لهم وعليه ما عليهم، ولا يميزه عنهم شيء، لا خاص ولا عام.

أما الجنسية المعبر عنها عند غير المسلمين «بالكبتولاسيون» Capitulation فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم، لا في خاصتهم ولا في عامتهم وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية، وهو ارتباط أهل قبيلة واحدة أو عدة قبائل بنسب أو حلف يكون من حق ذلك الارتباط أن يتصر كل متنسب إليه من يشاركه فيه، وقد كان لأهل العصبية ذات القوة والشركة حقوق يمتازون بها عن غيرهم.

جاء الإسلام فألغى تلك العصبية، ومحا آثارها، وسوى بين الناس في الحقوق، فلم يبق للنسب ولا لما يتصل به أثر في الحقوق ولا في الأحكام، فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة. . فالاختلاف في أصناف البشرية - كالعربي والهندي والرومي والشامي والمصري والتونسي والمراكشي - مما لا دخل له في اختلاف الأحكام والمعاملات بوجه من الوجوه، فمن كان مصرياً وسكن في بلاد المغرب وأقام بها جرت عليه أحكام بلاد المغرب، ولا ينظر إلى أصله المصري بوجه من الوجوه، وأما حقوق الامتيازات، المعبر عنها «بالكبتولاسيون» فلا يوجد شيء منها بين الحكومات الإسلامية قاطبة، هذا ما تقضى به الشريعة الإسلامية على اختلاف مذاهبها، لا جنسية في الإسلام، ولا امتياز في الحقوق بين مسلم ومسلم، والبلد الذي يقيم فيه المسلم من بلاد المسلمين هو بلده، ولأحكامه عليه السلطان دون أحكام غيره»^(١).

(١) الأعمال الكاملة ج ٢ ص ٥٠٥-٥٠٨.

فدار الإسلام، تميز أوطانها وأقاليمها ولاياتها، مع بقائها وحدة جامعة لهذه الأوطان. . فلا تعدد أقطارها دون جامع موحد، ولا تتحد دارها دون تمايزات! . .

• وتعددية في الطبقات الاجتماعية

الطبقة - بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي - : هي شريحة يجمعها ويميزها عن غيرها وضع اقتصادي واجتماعي متماثل أو متقارب - في الدخل والثروة والنفوذ . .

وإذا كانت المساواة المطلقة والتماثل التام بين أبناء أمة من الأمم - في أنثى صورها وأعماق تطبيقاتها - لا تعدى المساواة في تكافؤ الفرص، وأمام القانون . . فإن التمايزات الاجتماعية بين الطبقات هي حقيقة من حقائق الواقع الاقتصادي والاجتماعي في كل الأمم، وجميع الحضارات، وغير كل التاريخ .

والفارق بين «العدل» وبين «الظلم» - في هذا الميدان - هو الفارق بين التمايز المعتدل المتوازن، الذي لا يصل فيه الغنى إلى الاستغناء والانفراد والاستفراد بالثروات، فتكون دولة تتداولها القلة المحتكرة دون جمهور الأمة، التي تطحنها الحاجة ويقتلها الحرمان .

الفارق بين الغنى الذي هو ثمرة للعمل والجهد والاجتهاد وبين الغنى الذي يأتي من الاستغلال والاحتيال ، ،

الفارق بين الثراء المؤسس على العمل المشروع وبين ائراء الحرام النابع من النشاط غير المشروع .

الفارق بين ثراء يوظف المال وفق ضوابط الشريعة الإلهية، وآخر يوظفه في الحرام والطغيان والاستبداد والإفساد .

الفارق بين غنى يؤدي صاحبه الحقوق الشرعية والاجتماعية المقررة في المال، وآخر يتصف صاحبه بالشح والكنز ومنع الحقوق المقررة في الأموال . .

الفارق بين ثراء يسهم أصحابه في فريضة التكافل الاجتماعي، المحقق للأمة درجة الكفاية في الضرورات والحاجات، وبين ثراء يجاوره فقر مدقع يطحن جماهير الناس . .

فالتفاوت الاجتماعي - الناتج عن التفاوت الاقتصادي - بين الطبقات حقيقة من

حقائق الواقع الاجتماعي الإنساني . . والاختيار إنما هو بين «العادل» و«الظالم» . .
«المتوازن» و«الصارخ» من ألوان هذا التفاوت الذي ساد ويسود حياة الناس . .

وإذا كان النموذج الغربي قد سار - موعلاً ومغالباً - على درب الطبقة إلى الحد الذي
علق فيه «رسالة التقدم» على الطبقة - البورجوازية في النموذج الليبرالي ، والبروليتراريا
في النموذج الشيوعي - فإن النموذج الإسلامي - مع اعترافه بالتمايز الطبقي - قد علق
«رسالة التقدم» على الأمة ، وليس على طبقة بعينها ، فهو دين الجماعة ، وليس فلسفة
طبقة من الطبقات . .

وإذا كان النموذج الغربي قد اعتمد «المنهاج الصراعى» لحل التناقضات بين الطبقات
الاجتماعية ، بما يعنيه الصراع الطبقي من صرع طبقة للأخرى ، الأمر الذي يفضى إلى
إلغاء التعددية الطبقية - أو يسعى إلى ذلك على الأقل - فإن النموذج الإسلامى
يستهدف ضبط التمايزات الطبقيّة عند حد «الوسط - العدل - المتوازن» ، فلا يزدى
التمايز إلى فاحش المظالم ، ولا تحلم المساواة بإلغاء التمايزات . . فتعيش التعددية
الطبقية فى إطار وحدة الأمة ، وتتساند الطبقات بدلاً من أن تتصارع ، ويكون التدافع -
أى الحراك الاجتماعى - هو السبيل لتعديل المواقع والمواقف وترشيد المسارات ، تحقيقاً
للتكافل ، بدلاً من الصراع الذى يستهدف إفناء الآخر والافتراد بالسلطان والثروات .

إذا كان هذا هو تميز النموذج الإسلامى - فى القضية الاجتماعية والتمايز الطبقي -
فإنه يحقق بهذا التمايز ذات الفلسفة الإسلامية المتميزة فى التعددية : تمايز الطبقات
الاجتماعية فى إطار وحدة الأمة ، واحتضان الأمة للطبقات الاجتماعية المتعددة ،
والمساندة فى الوقت ذاته .

ولعل فى وثيقة «العهد الإدارى» الذى كتبه أمير المؤمنين على بن أبى طالب إلى واليه
على مصر «الأشتر النخعى» (٣٧هـ / ٣٥٧م) الصيغة الاجتماعية لهذه الفلسفة
الإسلامية المتميزة فى العلاقة بين الطبقات - التمايز الطبقي . . الذى تساند فيه ومعه
الطبقات - بإطار جامع الأمة الواحدة - فهى طبقات متعددة ، لكنها لبنات فى وحدة
الأمة لا غنى لواحدة منها عن الأخريات . . ولكل واحدة منها وظيفتها فى الكيان
الجمعى العام . كتب الإمام على - فى هذا العهد - إلى الأشتر النخعى يقول : «واعلم أن

الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها جنود الله . . ومنها : كتاب العامة والخاصة ، ومنها : قضاة العدل ، ومنها : عمال الإنصاف والرفق ، ومنها : أهل الجزية والخراج ، ومنها : التجار وأهل الصناعات ، ومنها : الطبقة السفلى من ذوى الحاجة والمسكنة . فالجنود حصون الرعية وسبل الأمن ، ثم لا قوام للمجنود إلا بما يخرج لهم من الخراج ، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب ، ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوى الصناعات . . .^(١)

فنحن أمام تعددية فى الطبقات الاجتماعية ، تجمعها وحدة الأمة ، التى توظفها لبنات فى هذا الجامع ، دوغما صراع القوى . . ودوغما وحدة قاهرة تثنى التمايز بين الطبقات . .

• وتعددية المذاهب.. والفرق

المذهب : مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة ، لفكر واحد أو لمدرسة فكرية . . وكما يكون فى الفقه يكون فى الفلسفة ، أو العلم ، أو الآداب^(٢) . . أما للفرقة : فإنهم جماعة تربطهم معتقدات معينة . . فلا بد للفرقة من جماعة تحمل عقالاتها ونظرياتها . .

والمسلمون - كأمة - لم يختلفوا فى أصول الدين ولا فى أمهات الاعتقادات . . فإلقد كانت عقائد الدين وأركانها ، وثوابت الشريعة وحدودها هى الجامع الموحد للأمة فى الاعتقاد الدينى . . وفى إطار هذا الجامع كانت التعددية ، وكان التنوع ، وكان الاختلاف فى فروع الفقه - عبادات ومعاملات - الأمر الذى أثمر المذاهب الفقهية - التى اشتهرت . . والتى لم تستهزأ . . التى عاشت والتى اندثرت - بما مثلت من ثراء فى الاجتهادات ، وغنى فى التنوع ، بإطار الأصول الفقهية ومصادر الاستنباط .

أما الفرق الإسلامية التى مثلت تنوعاً وتعددية فى إطار علم أصول الدين ، فإن خلافتها ، وتعدديتها لم تكن فى ثوابت الاعتقاد . . وإنما كانت فى «المقالات» أى النظريات والتصورات المتعلقة بالفروع ، أو ذات الصلة والعلاقة بالأصول ، وليست من ذات الأصول . .

(١) نهج البلاغة ص ٣٣٧ .

(٢) القاموس الفلسفى - وضع مجمع اللغة العربية - مادة «مذهب» . .

فالإمامة - أى السياسة . . والدولة . . والخلافة؛ وهى من الفروع - كانت أول
المبادئ وأوسعها لمقالات الفرق واختلافات علماء السياسة الشرعية . .

ومباحث «الذات والصفات» الإلهية . . هى «هوامش» على مباحث الإلهيات، لا
علاقة لها بجوهر الاعتقاد . . ولقد عكست الاختلافات فيها مراتب الناظرين على مسلم
التنزيه أو التشبيه، والتجريد أو الحشو، والعقلانية المؤمنة والتأويل أو الجمود عند
ظواهر النصوص . .

فى هذا الإطار، عرف المسلمون تنوع المذاهب الفقهية . . والتعددية فى فرق علم
الكلام . .



ففى علم الفروع - الفقه - نشأت وتمايزت العديد من المذاهب الفقهية؛ فى إطار
وحدة الشريعة الإسلامية . . وذلك من مثل مذاهب الأئمة :

- ١ - أبوسعيد، الحسن البصرى «(٢١ - ١١٠ هـ / ٦٤٢ - ٧٢٨ م).
- ٢ - أبوحنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ - ١٥٠ هـ / ٦٩٩ - ٧٦٧ م).
- ٣ - الأوزاعى : أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد (٨٨ - ١٥٧ هـ / ٧٠٧ - ٧٧٤ م).
- ٤ - سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ / ٧١٦ - ٧٧٨ م).
- ٥ - الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥ هـ / ٧١٣ - ٧٩١ م).
- ٦ - مالك بن أنس الأصبحى (٩٣ - ١٧٩ هـ / ٧١٢ - ٧٩٥ م).
- ٧ - سفيان بن عيينة (١٠٧ - ١٩٨ هـ / ٧٢٥ - ٨١٤ م).
- ٨ - الشافعى : محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠ م).
- ٩ - أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ / ٧٨٠ - ٨٥٥ م).
- ١٠ - الظاهرى : داود بن علي الأصبهانى البغدادى (٢٠١ - ٢٧٠ هـ / ٨١٥ - ٨٨٣ م).

١١ - الطبري: محمد بن جرير (٢٢٤ - ٣١٠ هـ / ٨٣٩ - ٩٢٣ م).

١٢ - زيد بن علي بن الحسين (٧٩ - ١٢٢ هـ / ٦٩٨ - ٧٤٠ م).

١٣ - الصادق: جعفر بن محمد (٨٠ - ١٤٨ هـ / ٦٩٩ - ٧٦٥ م).

١٤ - عبدالله بن إياض (٨٦ هـ / ٧٠٥ م).

ولقد اجتمعت الأمة على أن ظاهرة التعددية في المذاهب الفقهية هي واحدة من سمات الغنى والثراء الفكري في الفروع الإسلامية، وعلى أنها التطبيق الخلاق والثمرة الطيبة لتعددية الاجتهادات، خاصة وأن فقه الفقهاء في الإسلام لم يقف عند ميدان «فقه الأحكام» - بما يقتضيه من تعددية مناهج النظر والاستنباط - وإنما كان هناك - مع «فقه الأحكام» - «فقه الواقع»، وكذلك مناهج تنزيل «الأحكام» على «الوقائع» أو عقد القرآن بينهما. . . وجميعها مبادئ لتعدد الأفهام، واختلاف الأولويات في ترتيب مصادر الاستنباط، وتنوع المواقف من الروايات والمأثورات. . . ناهيك عن تنوع واختلاف الوقائع والعادات والأعراف، ومن ثم المصالح التي قارنت وصاحبت اجتهادات الفقهاء. . .

لقد كان هناك - كما يقول ابن القيم - «نوعان من الفقه: فقه في أحكام الحوادث الكلية. . . وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس. . . ثم يطابق الفقيه بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع». (١)

وفي فقه «الأحكام» و«الواقع» تعددت الاجتهادات، التي تبلورت مذاهب منفحة، ولم تتحول - في عصر الاجتهاد - إلى عقائد مغلقة ومستعصية على التجدد ومراجعة الاجتهادات. . . وبعبارة أبي حنيفة: «هذا الذي نحن فيه رأي، لا نجبر أحداً عليه. . . إنه أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بشيء أحسن منه قبلناه. . .» (٢) «! فهي مذاهب منفحة على بعضها؛ لأنها تحتضن تراث الأمة، وتعتصم جميعها بالشرعية الواحدة. . . فهي لم تختلف في مصادر الشريعة ولا على مبادئها وأحكامها، وإنما كان خلافاً تنوعاً في مناهج النظر في هذه الأصول، واختلافاً في نسبة المدرك من حقيقة المبادئ والأحكام. . .

(١) (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص ٥. وانظر أيضاً (إعلام الموقعين) ج ١ ص ٨٧، ٨٨.

(٢) (آداب الاختلاف في الإسلام) ص ٧٥، ٩٣.

وعلى سبيل المثال :

● **فمنهج النظر عند أبي حنيفة** - الذى ميز مذهبه - يحدده هو عندما يقول : «أخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد قيسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلى ؓ ثم بأقضية بقية الصحابة ، ثم أخذ بقول من شئت من الصحابة وأدع من شئت منهم . لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا ، ولا أقدم القياس على النص ؛ لأن النص لا يحتاج إلى قياس . فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم ^(١) ، والشعبي ^(٢) ، وابن سيرين ^(٣) ، والحسن ^(٤) ، وعطاء ^(٥) ، وسعيد بن المسيب ^(٦) ، فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا وليس بين الله وبين أخذ من خلقه قرابة ^(٧) . . . ١ .

● **أما قواعد النظر عند الإمام مالك** - التى ميزت مذهبه الفقهي - فإنها تلتخص فى : الأخذ بنص القرآن الكريم . ثم بظاهره - وهو العموم - . ثم بدليله - وهو مفهوم المخالفة - ثم بمفهومه ، أى مفهوم الموافقة . ثم بتنبيهه ، وهو التنبيه على العلة . ومع هذه الأصول الخمسة للتعامل مع القرآن يأتى مثلها فى التعامل مع السنة النبوية . وبعد هذه الأصول العشرة يأتى الإجماع . ثم القياس . ثم عمل أهل المدينة . ثم الاستحسان . ثم الحكم بسد الذرائع . ثم المصالح المرسلة . ثم قول الصحابى ، إن صح سنده وكان من الأعلام . ثم مراعاة الخلاف إذا قوى دليل المخالف ، ثم الاستصحاب . ثم شرع من قبلنا .

● **وفى مذهب الإمام الشافعى** : كان التميز لتمييز قواعد النظر وأصول المنهج . فالأصل : القرآن والسنة . فإن لم يكن فقياس عليهما . وإذا اتصل الحديث برسول الله

(١) إبراهيم النخعى (٤٦ - ٩٦ هـ / ٦٦٦ - ٧١٥ م) تابعى ، فقيه العراق ، من أصحاب المذاهب الفقهية .

(٢) الشعبي : عامر بن شراحيل (١٩ - ١٠٣ هـ / ٦٤٠ - ٧٢١ م) من فقهاء التابعين .

(٣) محمد بن سيرين (٣٣ - ١١٠ هـ / ٦٤٢ - ٧٢٨ م) تابعى ، إمام عصره .

(٤) الحسن البصرى (٢١ - ١١٠ هـ / ٦٤٢ - ٧٢٨ م) تابعى . أبرز أئمة التابعين ، إليه ينتسب كثير من الفرق والمذاهب .

(٥) عطاء بن رباح (٢٧ - ١١٤ هـ / ٦٤٧ - ٧٣٢ م) تابعى ، من أجلاء الفقهاء .

(٦) سعيد بن المسيب (١٣ - ٩٤ هـ / ٦٣٤ - ٧١٣ م) سيد التابعين . وأحد فقهاء المدينة السبعة المشهورين

(٧) د. طه جابر العلوانى (أصول الفقه الإسلامى) ص ٣٢ . طبعة واشتظون ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

عليه السلام . وصح الإسناد به فهو المستهي . والإجماع أكبر من الخبر المفرد . . والحديث على ظاهره ، وإذا احتتمل المعاني فما أشبه منها ظاهره أولاها به . . وإذا شككأت الأحاديث فأصحها إسناداً أولاها . . وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب . . ولا يقاس أصل على أصل . . ولا يقال للأصل : لم؟ وكيف؟ وإنما يقال للفرع : لم؟ فإذا صح قياسه على الأصل صح ، وقامت به الحجة . . » .

• وقواعد مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، هي :

أولاً: النصوص : من القرآن والسنة ، فإذا وجدها لم يلتفت إلى سواها . ولا يقدم على الحديث الصحيح المرفوع شيئاً من عمل أهل المدينة ، أو الرأي ، أو القياس ، أو قول الصحابي ، أو الإجماع القائم على عدم العلم بالمخالف . .

ثانياً: فإن لم يجد في المسألة نصاً انتقل إلى فتوى الصحابة ، فإذا وجد قولاً لصحابي لا يعلم له مخالفاً من الصحابة لم يعدّه إلى غيره . ولم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً .

ثالثاً: فإذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتضح له الأقرب إلى الكتاب أو السنة حكى الخلاف ولم يجزم بقول منها .

رابعاً: يأخذ بالحديث المرسل والضعيف إذا لم يجد أثراً يدفعه أو قول صحابي أو إجماعاً يخالفه ، ويقدمه على القياس .

خامساً: القياس عنده دليل ضرورة ، يلجأ إليه حين لا يجد واحداً من الأدلة المتقدمة . .

سادساً: يأخذ بسد الذرائع .

• أما أبرز أصول المذهب الظاهري فهي : التمسك بطواهر آيات القرآن الكريم والسنة ، وتقديمها على مراعاة المعاني والحكم والمصالح التي يظن لأجلها أنها شرعت . ولا يعمل بالقياس عندهم ما لم تكن العلة منصوصة في المحل الأول - المقيس عليه - ومقطوعاً بوجودها في المحل الثاني - المقيس - بحيث ينزل الحكم منزلة (تحقيق المناط) . كما يحرم العمل بالاستحسان ويستدل بالإجماع الواقع في عصر الصحابة فقط . ولا

يعمل بالمرسل والمنقطع ، خلافاً للمالكية والحنفية والحنابلة . ولا يعمل بشرع من قبلنا . ولا يحل لأحد العمل بالرأى ؛ لقوله تعالى : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] . وتعدية الحكم المنصوص عليه إلى غيره تعدل لحدود الله تعالى . ولا يحل لأحد القول بالمفهوم المخالف . والتقليد حرام على العامي كما هو حرام على العالم ، وعلى كل مكلف جهده الذي يقدر عليه من الاجتهاد . . « (١) » .

وهكذا ، ثم تختلف المذاهب على الأصول ، ولا على تقديمها . . وإنما كان التمايز والاختلاف بينها في مناهج النظر في هذه الأصول ، وفي قواعد الاستنباط للأحكام من هذه الأصول ، وفي الموازنة بين ما عدا الكتاب والسنة من مصادر التشريع ؛ ولهذا كانت تعددية المذاهب الفقهية تنوعاً في إطار وحدة الشريعة الإسلامية ، واختلافاً يجسد الفطرة التي تجعل مناهج النظر متعددة بتعدد الاجتهادات . . وبعبارة القدماء : « فإن المذاهب فروع الأديان ، والأديان أصول المذاهب ، فإذا ساغ الاختلاف في الأديان - (أي التعددية في الشرائع) - وهي الأصول - فلم لا يسوغ في المذاهب ، وهي الفروع ؟! » . ولما كانت المذاهب نتائج الآراء ، والآراء ثمرات العقول ، والعقول منائع الله للعباد ، وهذه النتائج مختلفة ، بالصفاء والكدر ، وبالكمال والنقص ، وبالقلة والكثرة ، وبالحفاء والوضوح ، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق ، وإن كانت تلك منوطة بالنبوة ، وما دام الناس على فطر كثيرة ، وعادات حسنة وقبيحة ومناسئ محمودة ومذمومة ، وملاحظات قريبة وبعيدة ، فلا بد من الاختلاف في كل ما يُختار ويُجتنب ، ولا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان . . « (٢) » .

ولأن هذه هي حقيقة التعددية في المذاهب الفقهية . . وأسبابها . . وأطرها . . رآها أصحابها في إطار التنوع والتكامل والرحمة والغنى والثراء ، وليس في إطار التضاد والانغلاق والتشديد على الناس . . فكان كل منهم إماماً لغيره ، ومأموراً تسواه ، وكان أدبهم في الاختلاف مضرِب الأمثال ، حتى سنوا سنة الإفشاء وفق مذهب المستفتى ، لا مذهب المفتي ! « (٣) » . ناهيك عن حديث كل إمام عن مناقب مخالفه . .

(١) (أدب الاختلاف في الإسلام) ص ٩٣ - ٩٩ .

(٢) (الامتناع والمؤاتاة) ج ٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(٣) انظر : (حجة الله البالغة) حرر ص ١٥٩ - ١٦٠ .

فالإمام أحمد بن حنبل، من أعلام صناعة الرواية للأحاديث . . وعليه يتعلم الشافعي في الرواية، ويقول له: «أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتى أذهب إليه، كوفياً أو بصرياً أو شامياً». ^(١) الراوى لهذه الأخبار . .

والشافعي إمام في فقه الحديث، وعلم الدراية، وابن حنبل يعترف له بذلك، ويتحدث عن فضله عليه في هذا الفقه فيقول: «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث . . كان كالشمس للدين، وكالعافية للناس . . فانظر هل لهذين من خلف؟ أو منهما عوض؟!». ^(٢)

وعن أبي حنيفة، وفقهه، يقول الشافعي: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة!». . كما يقول عن الإمام مالك: «مالك بن أنس معلّم، وعنه أخذت العلم، وإذا ذكر العلماء فمالك النجم!». .

وكثيرة هي عبارات التقدير والإجلال التي ازدان بها تراثنا، في ثناء مالك على أبي حنيفة . . وثناء أبي حنيفة على مالك ^(٣) . .

ولم يقف هذا المنهاج عند الأئمة المؤسسين للمذاهب، وإنما كان قسمة مطردة ومذهباً متبعاً لدى كل العلماء المجتهدين في كل المذاهب الفقهية - لم يتخلف إلا عند المقلدين في عصور الجمود! . .

فالقرافي (٦٤٨هـ / ١٢٨٥م) المالكي، يتعلم على علماء الشافعية، كما يتعلم على علماء المالكية! . . ولا يقف في كتبه عند آراء المالكية وحدهم، وينبه على هذا المنهاج في تأليفه، فيقول: «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة، وما أخذهم في كثير من المسائل؛ تكميلاً للفائدة، ومزيداً في الاطلاع، فإن الحق ليس محصوراً في جهة، فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للثقوى، وأعلق بالسبب الأقوى». .

(١) (حجة الله البالغة) ج ١ ص ١٤٨.

(٢) (الرسالة) - مقدمة المحقق - ص ١، ٣.

(٣) (أدب الاختلاف في الإسلام) ص ١١٦، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨.

كما يرجع في تأليفه إلى مصادر معتزلة أيضاً^(١) ! .

وكذلك الحال عند شهاب الدين المقدسي : أبو العباس أحمد المقدسي (٦٤٩ - ٧٢٨ هـ / ١٢٥١ - ١٣٢٨ م) . . فهو الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي في عصره . ومع ذلك يتلمذ في أصول الفقه على القرافي ، المالكي^(٢) ! . .

وتقى الدين ابن دقيق العيد : أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين (٦٢٥ - ٧٠٢ هـ / ١٢٢٨ - ١٣٠٢ م) يتفقه في المذهبين المالكي والشافعي معاً ، حتى يصير الإمام فيهما جميعاً ! . يأخذ فقه مالك عن أبيه - الذي كان من أئمة المالكية - ويأخذ فقه الشافعي عن تلميذ والده - بهاء الدين القفطي ! - ويتولى قضاء المذهب المالكي ، والتدريس للمذهب الشافعي ! . . حتى لقد مدح بذلك شعراً :

صبا للعلم صبّا في صباه قُصِّلَ بهمة الصّبِّ الصَّبِيّ
وأقن ، والشباب له لباس أدلة مالك والشافعي ! . .

وكان الإمام الذي يتزل السلطان عن سرير الملك ليقبل يده^(٣) ! . .

وكما تعايشت التعددية الفقهية في إطار الشريعة الواحدة . . وتجاورت في فقه المجتهد الواحد . . رأيناها تتجسد في «المدارس» التي ضمت أجنحتها دروس المذاهب الفقهية المتعددة ؛ لتفتح أبواب الاختيار المذهبي أمام طلاب العلم الديني^(٤) ! . .
وتتصبح التعددية أبواباً للرحمة والغنى والثراء أمام جمهور الأمة ، عبر الزمان ، وفي مختلف بقاع عالم الإسلام .

(١) عبيد الله إبراهيم صلاح (الإمام شهاب الدين القرافي وأثره في الفقه الإسلامي) ، ص ١٦٦ ، ١٦٩ .

١٨٤ ، ٢١٩ ، ٢٧٧ - طبعة مائتا ١٩٩١ م .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) المرجع السابق - ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٤) انظر : أمين سامي باشا (التعليم في مصر) - القسم الخامس من الملاحظات - طبعة القاهرة ١٣٣٥ هـ ١٩١٧ م .

وكذلك كأن الحال مع الفرق الكلامية - التي برئت من الغلو ، الذي انقضى بانقراض الغلاة - فلقد تمايزت هذه الفرق الكلامية في المقالات والنظريات ، التي مثلت أطراً جامعة ، ومناهج في النظر .

وإذا كان تعداد الفرق الإسلامية قد مثل ميداناً للاختلاف بين المؤرخين لهذه الفرق ومقالاتها . . حتى ليبلغ البعض بهذا التعداد المائتي «فرقة»^(١) فإن الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ / ١٠٨٦ - ١١٥٣ م) - وهو من أبرز مؤرخي الفرق والمقالات والملل والنحل - يلفت النظر إلى أن الاختلاف في تعداد الفرق إنما يرجع إلى غيبة «القاعدة والقانون» المتفق عليه في التمييز بين المقالات والنظريات التي يستحق الاختلاف فيها أن يكون فروقاً تميز بين المختلفين إلى الحد الذي يجعلهم «فرقاً» متعددة ، وليسوا مجرد أصحاب آراء في «مسائل» بإطار المقالة الواحدة والفرقة الواحدة . . ولعل الشهرستاني هو أبرز وأدق من وضع «القاعدة» . . والقانون» لتمييز «المقالات» والنظريات . ولاختلاف الفرق وتعدادها . . وذلك عندما قال :

«اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعدد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين متفنين على منهاج واحد في تعدد الفرق .

ومن المعلوم الذي لا مرأى فيه أن ليس كل من تميز عن غيره «بمقالة» ما في «مسألة» ما عند صاحب «مقالة» ، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ، ويكون من انفراد «بمسألة» في أحكام الجواهر - مثلاً - معدوداً في عداد أصحاب «المقالات» ! . . فلا بد - إذن - من ضابط في مسائل هي «أصول وقواعد» يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر «مقالة» ، ويُعد صاحبه «صاحب مقالة» .

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذي وجد ، لا على قانون مستقر وأصل مستمر ، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها في أربع قواعد ، هي الأصول الكبار :

(١) انظر بحثاً بتعداد هذه الفرق ، في : د . محمد عنارة (تيارات الفكر الإسلامي) ص ٣٦١ - ٣٨١ طبعة القاهرة ١٩٩١ م .

(القاعدة الأولى): الصفات والتوحيد فيها . . . وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، إثباتاً عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وبيات صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلاف بين: الأشعرية والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة.

(القاعدة الثانية) القدر والعدل . . . وهي تشتمل على مسائل: القضاء، والقدر، والجبر، والكسب في إرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، إثباتاً عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلاف بين القدريّة، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الثالثة): الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام . . . وهي تشتمل على مسائل الإيصال، والثبوت، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، إثباتاً على وجه . . . عند جماعة، ونفيًا عند جماعة. وفيها الخلاف بين: المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الرابعة): السمع والعقل، والرسالة والإمامة . . . وهي تشتمل على مسائل: التحسين والتفبيح، والصالح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الإمامة نصاً عند جماعة، وإجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة «بمقالة» من هذه «القواعد» عددنا مقالاته «مذهباً» وجماعته «فرقة»، وإن وجدنا واحداً، انفراد «بمسألة» فلا نجعل مقالته «مذهباً» وجماعته «فرقة» بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها مقالاته، ورددنا باقي مقالاته إلى الفروع التي لا تعد مذهباً مفرداً، فلا تذهب المقالات إلى غير نهاية . . .

وإذا تعينت المسائل، التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها في أربع، بعد أن تداخل بعضها في بعض . . . كبار الفرق الإسلامية أربع: القدريّة، والصفائية، والخوارج، والشيعة . . .^(١)

(١) (الملل والنحل) ج ١ ص ٩ - ١٣، طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ.

لقد ميز الشهرستاني بين «القاعدة» وبين «المسألة»، ورصد الاختلافات في «القواعد» وانتهى إلى أن الفرق الكبرى - في الإسلام - أربعة.

وإذا كان الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ / ٨٧٤ - ٩٣٦ م) وهو أبرز الأئمة الذين أرحوا للمقالات، قد جعل عنوان كتابه - الذي أرخ فيه للمقالات - (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، . فمعنى ذلك أن علماء الإسلام قد جعلوا تعدد الفرق وتنوعها واختلافها قائماً في إطار الإسلام وأمنه الواحدة. . فهو اختلاف تنوع، يعكس فطرة الإنسان في الاختلاف.

وإذا كان البعض يتوهم - لفرط الجُمود والتقليد - أن افتراق الفرق الإسلامية لا يسعه الإسلام، ويستشهد على ذلك بأن الحديث الذي أشار إلى الافتراق قد حدد أن الناجية منها فرقة واحدة. . فإننا ننبه إلى أن هذا الحديث - حتى لو صح رواية ودراية - فإنه لا يشهد لهذا التفكير. . فالحديث يقول: «ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افرقوا على اثنتين وسبعين فرقة، وإن هذه الأمة ستفرق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة». . وفي رواية أخرى: «ستفرق أمتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة». . وفي رواية ثالثة: «الهالكة منها واحدة». . وفي رواية رابعة: «كلها في الجنة إلا الزنادقة»^(١)

ولعل أدق التخريجات لهذا الحديث ذلك الذي تحدث به حجة الإسلام الغزالي، وهو يرفض تكفير الفرق بعضها البعض الآخر، والادعاء بأن واحدة منها فقط هي الناجية، وغيرها كفار. . عرض الغزالي لعلو التكفير للفرق الإسلامية، وذلك عندما فسر حديث الافتراق، في ضوء اختلاف رواياته، فقال: إن «معنى الناجية: هي التي لا تُعرض على النار، ولا تحتاج إلى شفاعاة. . ويمكن أن تكون الروايات كلها صحيحة، فتكون الهالكة واحدة، وهي التي تُخلد في النار. . وتكون الناجية واحدة، وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعاة. . وباقي الفرق كلهم بين هاتين الدرجتين، فمنهم من يعذب بالحساب فقط، ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف

(١) روى حديث الافتراق - برواياته المتعددة - الدارمي وأبو داود والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد والحاكم وابن حبان. انظر طرق تحريجه، وما فيها من غلو بكتابتنا [مقالات الغلو الديني واللامبني] ص ١٠٩ - ١٢٥، طبعة مكتبة الشروق الدولية سنة ٢٠٠٤ م.

بالشفاعة، ومنهم من يدخل النار ثم يخرج، على قدر خطاياهم في عقائدهم ويدعتهم، وعلى كثرة معاصيهم وقتلها، فإلهالكه المخلدة في النار من هذ الأمة هي فرقة واحدة، وهى التى كذبت وجوزت الكذب على رسول الله ﷺ، بالمصلحة^(١)، أى زعمت أنه قد كذب، لكن لمصلحة الناس! . .

فألغزالى، مع التسليم بصحة كل روايات الحديث - لا يحصر النجاة - بمعنى دخول الجنة، وصحة الإيمان - فى فرقة واحدة؛ لأن النجاة هى دخول الجنة بغير حساب ولا شفاعة . . كما يجعل الهلاك من نصيب فرقة واحدة، هم المكذبون لرسول الله ﷺ، وذلك بدلاً من تفسير غلاة التعصب الذين يجعلون الهلاك من نصيب اثنين وسبعين فرقة، أى ما عدا فرقتهم، التى يحتكرون لها صحيح الإيمان والنجاة! . .

ثم يعرض الإمام الغزالى للغلاة الذين يكفرون من عدا فرقته من الفرق الإسلامية، محذراً من هذا الغلو فى التكفير، وذلك لأن اختلافات هذه الفرق المصدقة بما جاء به الرسول ﷺ هى الاختلافات فى الفروع، وليست فى أصول الاعتقاد، وأغلب هذه الاختلافات راجعة إلى التأويل، والتأويل - حتى لو كان فاسداً - لا يدخل فى التكذيب والجحود والإنكار . . فمعايير الاختلاف فى الفروع هى «الخطأ» و«الصواب» و«البدعة» و«السنة»، وليس «الكفر» و«الإيمان»، يعرض الغزالى لهذه القضية التى تتأسس عليها مشروعية التعددية للفرق الإسلامية بإطار وحدة الاعتقاد الإسلامى، فىقول: «اعلم أن للفرق فى هذا مبالغات وتعصبات فرجما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى يعتزى إليها . . والفرق كلها يصدقون، ولا يجوزون الكذب على رسول الله ﷺ لمصلحة أو غير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل . . والمخطئون فى التأويل أمرهم فى محل الاجتهاد - (أى أن تأويلهم الخطأ هو اجتهاد خاطئ).

والذى ينبغى أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التفكير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله: خطأ، والخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك

(١) (قيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٢٣، ٢٤.

محججة من دم مسلم . . وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة ، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم . . . والتكفير يثير الفتن والأحقاد ، وأكثر الخائضين فيه إنما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ، ودليل المنع من تكفيرهم : إن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذّب للرسول ، وهؤلاء ليسوا مكذّبين أصلاً ، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير ، فلا بد من دليل عليه ، وثبت أن العصمة مستفادة من قول : لا إله إلا الله ، قطعاً ، فلا يُدفع ذلك إلا بقاطع^(١) . . . والوصية : أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا فائقين لا إله إلا الله محمد رسول الله ، غير مناقضين لها ، والمناقضة : تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ ، بعذر أو غير عذر ، فإن التكفير فيه خطر ، والسكوت لا خطر فيه .

وأما القانون : فهو أن تعلم أن النظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع . وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله ، وبرسوله ، وباليوم الآخر ، وما عداه فروع ، وأعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً ، إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلاً دينياً علّم من الرسول (ﷺ) بالتواتر . لكن في بعضها تخطئة ، كما في الفقهيات ، وفي بعضها تبديع كالحط المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة . وأعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً . . والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طبع من يغلب عليهم الجهل . . .^(٢) !

وعلى هذا الدرب سار شيخ الإسلام ابن تيمية ، الذي قال : «والذي نخشاه أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة ، والدليل عليه أن نقول : المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها ، مثل : أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات ؟ . وأنه تعالى هل هو موجود لأفعال العباد أم لا ؟ . وأنه متحيز ؟ . وهل هو في مكان وجهة ؟ . وهل هو مرئي أم لا ؟ .

لا تخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي - ﷺ - أن

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ ، ١٧ .

يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل . . علمنا أنه لا يتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول ، وإن كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة^(١) .

هكذا شهدت الأمة وحياتها الفكرية : التعددية في المذاهب الفقهية ، تحت مظلة وحدة الشريعة الإنهية . . والتعددية في الفرق الإسلامية ، بإطار وحدة الاعتقاد الإسلامي . . ونبه العلماء على أن هذه التعددية وهذا الاختلاف إنما هو التنوع في الاجتهاد والاختلاف في التأويل ، ولا يخرج من الملة ، ولا يوجب نفياً ولا تكفيراً . . إذ لا يبادر إلى التكفير إلا الجاهل . . كما قال حجة الإسلام الغزالي ! . .

■ وتعددية في الأحزاب السياسية :

جماع السياسة - في الإسلام - هي : الخلافة والإمامة والدولة وتدير الاجتماع البشري وال عمران الإنساني . . وجميعها من المعاملات المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية ، التي وقفت فيها الشريعة عند المبادئ والقواعد والكليات والفلسفات ، فهي من «الفروع» و«المتغيرات» وليست من «الأصول» وثابت المعتقدات . . وبعبارة حجة الإسلام الغزالي : «فإن نظرية الإمامة ليست من المهمات . وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات - (الفروع) -»^(٢) والنظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع . . والخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها - (أي في جماع الدولة والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير . .»^(٣)

وبعبارة إمام الحرمين (الجويني) : إن «الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»^(٤) وبعبارة عضد الدين الأيجي ، والشريف الجرجاني : فإن «الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»^(٥) ومعهم

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ج ١ ص ٥٠ طبعة القاهرة الأولى

(٢) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٤٣

(٣) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ .

(٤) (الإرشاد) ص ٤١٠ .

(٥) (شرح المواقف) ج ٣ ص ٢٦١ .

الشهرستاني ، الذي يقول : «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد» .^(١) . أما ابن خلدون فإنه يقول : «إن الإمامة ليست من أركان الدين» . وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق» .^(٢) .

وإذا كانت السياسة من «الفروع» . . فهي مما يرد ويجوز فيها الاختلاف ، باختلاف الاجتهادات في الأحكام ، وتنوع الفقه للواقع الذي نسوسه ونديره بهذه الأحكام والتدابير .

ونقد أجاد ابن القيم في التعبير عن هذا الذي نقصد إليه ، عندما سيز بين «الشرائع العامة» وبين «السياسة الجزئية» فالسياسة الجزئية موضوع للاختلاف والتنوع والتعددية ، في إطار الشرائع العامة التي لا يلحقها التغير بالزمان والمكان . . وبعبارة . . فهناك «سياسة جزئية بحسب المصلحة ، تختلف باختلاف الأزمنة» . . وهناك شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ، أي شرائع كلية لا تتغير بتغير الأزمنة . . أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها - (أي بالمصالح) - زماناً ومكاناً . .^(٣) . على هذه الحقيقة - كما يقول ابن القيم أيضاً - «أجمع العلماء في الجملة» . .^(٤) .

وإذا كانت التعددية في الفقه الإسلامي قد وسعتها وحدة الشريعة الإسلامية ، فازدهرت المذاهب الفقهية الإسلامية ، وتعددت اجتهاداتها في فروع العبادات والمعاملات . . فإن التعددية في فروع المعاملات الإسلامية ، ومتغيراتها الدنيوية لا بد وأن تسعيها كليات السياسة الشرعية ، خاصة وأن أغلب أمور السياسة الشرعية إنما تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد ، وللاجتهاد في هذه الموازنات مجال كبير . . فكما وسعت التعددية «المذاهب الفقهية» ، لا بد وأن تسع «الأحزاب السياسية» ، التي تميزت وتتميز بها حياتنا المعاصرة والحديثة بشكل ملحوظ .



(١) (نهاية الإقدام في علم الكلام) ص ٤٧٨ .

(٢) (القدمة) ص ١٦٨ .

(٣) (النظم في الحكمة في السياسة الشرعية) ص ٢٥ . ٢٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٧ .

إن الأحزاب السياسية المعاصرة هي «اجتهادات متعددة» في ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية في شئون العمران الإنساني . . . وقريب منها عرفت حضارتنا الإسلامية «المذاهب الفقهية» التي مثلت «تعددية في الاجتهادات» بميادين «فقه المعاملات» - الذي مثل علم الاجتماع الديني في تراث الإسلام - فإذا ظلّت «السياسة الشرعية» بكلياتها العامة - الأحزاب السياسية المعاصرة، ومثل الإسلام - في عقائده وشرائعه الثابتة - بالنسبة لها مرجعية مشاريعها في النهضة والتغيير، كنا أمام تعددية سياسية يسعى الإسلام، كما وسع التعددية الفقهية التي تحدّثنا عنها . . .

ذلك أن «الحزب السياسي» - في الاصطلاح المعاصر - يطلق على «مجموعة من المواطنين، يؤمنون بأهداف سياسية وفكرية مشتركة، وينظمون أنفسهم بغية تحقيق أهدافهم وبرامجهم، بالسبل التي يرونها محققة لهذه الأهداف، بما فيها الوصول إلى السلطة في المجتمع الذي يعيشون فيه» . (١) .

بل إن مصطلح «الحزب» غير غريب عن التراث الديني والحضاري للإسلام، ولا هو بالوافد والظارئ على حضارتنا الإسلامية . . . ففي القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة نجده مستخدماً، ليس بالمعنى السلبي المكروه وحده، بل وبالمعنى الإيجابي المدحوح أيضاً . . . فمعيار التمييز ليس المصطلح - «الحزب» - إنما المعيار هو المضمون والمقاصد والغايات التي يسعى إليها هذا «الحزب» أو ذاك . . . وكما أطلق القرآن الكريم على المشركين وصف «الأحزاب» : ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا (٢٢) ﴾ [الأحزاب : ٢٢] فلقد أطلق المصطلح - «الحزب» على المجتمعين على المنهاج الإلهي : ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (٥٦) ﴾ [المائدة : ٥٦] .

ولقد كان المسلمون - في صدر الإسلام - يُسمَّونَ - أحياناً - «حزب محمد» . . . وفي الحديث الشريف يروى أنس بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قوله : «يَقْدُمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ هُمْ أَرْقُ مِنْكُمْ قُلُوبًا» . قال أنس : «فقدم الأشعريون، فيهم أبو موسى الأشعري، فلما دنوا من المدينة كانوا يرتجزون، يقولون :

(١) (موسوعة السياسة) - مادة «حزب سياسي» - .

غداً نلقى الأحبة محمدًا وحزبه^(١)

بلى إن السورة القرآنية التي حملت اسم (الأحزاب) لم تتحدث فقط عن «أحزاب الشرك»، وإنما تحدثت عن نساء النبي ﷺ، ورضى عنهن . . . واللائي جاء في صحيح البخاري إطلاق لفظ «الحزب» على تجمعين في إطارهن . . . فعن عائشة - رضي الله عنها - «أن نساء رسول الله كن حزبين، فحزب فيه: عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر: أم سلمة وسائر نساء رسول الله ﷺ» . . .

فالمصطلح - «الحزب» - ليس غريباً على تراث الإسلام . . . وليس سلبى المعنى بإطلاق وتعميم . . .

وإذا نحن نظرنا إلى الحضارة الإسلامية - التي مثلت العمران المصطبغ بصبغة الإسلام - فإننا سنجد كل «الفرق» الإسلامية قد نشأت نشأة سياسية، وكانت تيارات وتنظيمات سياسية - أو كانت السياسة واحدة من أبرز مهامها وقسماتها - فهي بمثابة «أحزاب» سياسية، ذات مناهج فكرية متميزة، وذات سبل متميزة في الإصلاح الفكرى والسياسى . وكذلك الحال - إلى حد ما - مع المذاهب الفقهية . . . فجميعها تيارات فكرية تميزت في «فقه المعاملات» . . . وباستثناء الغلاة فإن التمايز والاجتهاد قد وقفا عند الفروع، ولم يتطرقا إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة . . .

وفى العصر الحديث عرفت بلادنا الأحزاب والجماعات والجمعيات السياسية أول ما عرفتها إسلامية، ضمت أعلام اليقظة الإسلامية وعلماء الإحياء والتجديد الإسلامى، الذين تصدوا بها للغزوة الاستعمارية الغربية على بلاد الإسلام . . . وهم قد أقاموا هذه الأحزاب والجمعيات مسترشدين بتراثنا فى «الفرق» وليس تقليداً للحضارة الغربية، التى لم تكن قد نضجت فيها - يومئذ - تعددية الأحزاب! فجمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) قد أنشأ - بمصر - فى سبعينيات القرن التاسع عشر - «الحزب الوطنى الحر» وفى ثمانينيات ذلك القرن كوّن «جمعية العروة الوثقى» . . . كما أقام عبدالرحمن الكواكبي (١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ / ١٨٥٤ - ١٩٠٢) «جمعية أم القرى» فى أواخر القرن التاسع عشر . . . وجميعها تنظيمات حزبية

(١) رواه الإمام أحمد .

إسلامية، تصدت فهمة الإحياء والتجديد للنهضة الإسلامية، ولتحديات التخلف الموروث والغزوة الغربية... بل وسبقت في خبراتها التنظيمية- التي جسدتها لوائحها- تجارب الغرب الأوروبي في التنظيم الحزبي^(١)..

فعلى حين عاشت الحضارة الغربية- قبل لبرالياتها الحديثة- تنكر التعددية الدينية- بل وحتى تعددية المذاهب داخل النصرانية- تميزت الحضارة الإسلامية بالإيمان بالتعددية، كسنة من سنن الله في الخلق، المادى والبشرى والفكرى، وتحسد إيمانها هذا في الممارسة والتطبيق... وما غربة هذا الأمر- وهو المؤسس على فطرة الحرية التي فطر الله الإنسان عليها.. وعلى قريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- وأداتها: «الامة» الجماعة.. الحزب- التي تسعى لإقامة هذه القريضة- ولتكن عنكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤] ما غربة هذا الأمر- الأصل إسلامياً- على ذهن البعض إلا بفعل «الانقطاع» الذي أحدثه تراجعنا الحضارى، الانقطاع بين عصرنا وبين التطبيقات الصحيحة لهذه التعددية في تاريخ الإسلام.. وأيضاً الخلط بين التعددية في الفروع وفيما فيه اجتهاد- وهي المشروعة إسلامياً- وبين الافتراق في الأصول والمبادئ المعلومة من الدين بالضرورة- وهي التي لا تعدد فيها ولا اختلاف ولا افتراق..

فعلى حين يتحدث الإمام محمد عبده عن «الامة- الجماعة» التي فرض الله علينا أن نقيمها لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر- أي لجماع العمل السياسى- باعتبارها ذات صفات تميزها فكراً وتنظيماً، حتى لكانها الحزب السياسى.. فيقول: «إن الامة هنا أخص من الجماعة، فهي: الجماعة الموافقة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص...»^(٢) على حين فهم الإمام محمد عبده هذا من قريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان عضواً بـ «الحزب الوطنى الحر».. ونائباً

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) ج ١ ص ١١٥-١٣٣، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة طبعة بيروت ١٩٧٩م. و(الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة ٢٠٠٧م. و«لائحة جمعية العروة الوثقى» الجزء الأول من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.

ص ٦٦١-٦٦٥

(٢) (الأعمال الكاملة) ج ٥ ص ٥٩.

لرئيس الجمعية المعروفة الوثقى» - التي ضمت كوكبة من علماء الأمة، من مختلف أوطانها، في ذلك العصر - وجدنا أهل الجمود والتقليد قد ضاقت صدورهم بالتعددية، حتى حسبوا مذهبهم الفقهى هو الفرقة الناجية، وأهل السنة والجماعة، وما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، فاحتكروا النجاة لأنفسهم - رغم قلتهم العددية - حتى لكأنهم حكموا بالافلاس على الإسلام - الذى لم يبق من أمته إلا أحادهم!! - حاكمين على جمهور الأمة بالهلاك!..

وعلى الرغم من أن جميع ما سبق من حديث عن التعددية فيه الغناء بالرد على أهل الجمود والتقليد هؤلاء، إلا أننا نؤثر أن نعرض «لحجج» هؤلاء المنكرين لشرعية ومشروعية إقامة الأحزاب السياسية - إسلامياً - فضلاً عن إنكارهم تعدديتها!..

ففى دراسة عن (الأحزاب السياسية فى الإسلام) ينسب مؤلفها نفسه إلى «السلفية»^(١)، ترد آراءه هى نموذج «لفكر» قطاع يضع الحزبية السياسية فى نطاق المحرمات!..

«فى هذا الكتاب لا يميز صاحبه بين الخلاف فى أصول الدين وانتفرق فى عقائده، وبين الاختلاف فى الفروع، فيسوى بين الأمرين، محرماً لكليهما!.. فيقول: «إن الافتراق من أى نوع كان، والاختلاف على أى أساس كان لا يطابق طبيعة الإسلام» «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينزلهم كما كانوا يفعلون» (١٥٩) [الأنعام : ١٥٩] وقد ظن بعضهم أن تقييد التفرقة بالدين يقتضى جواز الافتراق فى السياسة وغيرها من الأمور الدنيوية، بل وفى المسائل الفقهية الفرعية أيضاً، وذلك لأن المراد عندهم بالدين هو العقيدة والأركان الأساسية فقط... وقد غلا بعضهم فى ذلك حتى قالوا: إن الاختلاف فى الفروع والأمور الدنيوية رحمة... وهذا ظن فاسد... فالاختلاف فى الدين كما يطلق ويراد به الاختلاف فى العقيدة والشرعية، كذلك يراد به افتراق أهل دين واحد أياً كان أساس هذا الافتراق... قال الله تعالى ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [الأنفال : ٤٦] فلم يقيد التنازع بشيء ليشمل جميع أنواعه»^(٢)!

(١) مؤلف هذا الكتاب هو أصفى الرحمن المباركفورى - بالجماعة السلفية بالهند - وهو من مطبوعات «رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(٢) «الأحزاب السياسية فى الإسلام» ص ٨٥.

وإذا كان جميع ما سبق وقدمناه في فصول هذه الدراسة يغنى عن الإطالة في الرد على هذا الرأي، فإننا ننبه صاحب هذه الدعوى إلى أن رسول الله ﷺ عندما خالف أهل المدينة فيما كانوا يصنعونه من تأييد للنخل . . وحتى بعد أن تبين صواب التأييد وخطأ تركه، قد قال لأصحابه - من أهل المدينة - إن هذا الاختلاف إنما حدث في إطار «الرأي» فهو مشروع، ولم يحدث في إطار «الوحي» حتى يكون ممنوعاً ومحرمًا . . فميز ﷺ بين نطاقين للاختلاف: نطاق الرأي والاجتهاد . . ونطاق الوحي وإسلام الوجه لله . . «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(١) . . ففى «الرأي» يرد الاختلاف والاجتهاد . . وفى «الوحي» والبلاغ عن الله يجب السمع والطاعة .

ثم ألم يخالف صاحب هذا الرأي - برأيه هذا - غيره ممن يرون عكس رأيه؟! وهل خلافه لغيره إلا كخلاف غيره له؟! طالما أن الخلاف فى إطار الرأي والاجتهاد الذى يؤجر صاحبه حتى لو أخطأ! . .

وكيف يضع صاحب هذه الدعوى الخلاف بين الفقهاء فى إطار التفرق فى الدين، الذى هو من صفات المشركين؟!!

وهل يستوى الخلاف فى الفروع، وفى رأى المدير للشئون الدينيوية المتغيرة، هل يستوى مع التنازع المؤدى للفشل وذهاب الريح، الذى تحدث عنه الآية التى استشهد بها صاحب هذا الادعاء؟! . .

وهل يستوى التنازع بين الجنود إبان القتال - وهو الذى نزلت له الآية - مع اختلاف النظر والمجتهدين فى مسائل الفكر المتعلقة بالفروع والسياسات؟! . .

وإذا كانت «سلفية» صاحب هذه الدعوى تحول بينه وبين الأخذ بما سبق وأوردناه للأئمة: الغزالي . . والجويني . . والإيجي . . والجرجاني . . والشهرستاني . . وابن خلدون عن التعددية . . فهلا قرأ ما كتبه الإمام السلفي - الهندي - ولي الله الدهلوي (١١١٠-١١٧٦ هـ/ ١٦٩٩-١٧٦٢ م) عن سنة الله فى الاختلاف فى الفروع والمناهج: «إن أصل الدين واحد، والشرائع والمناهج مختلفة . . والأوضاع الخاصة التى بنيت

(١) رواه مسلم وابن ماجه والإمام أحمد .

عليها أنواع البر والارتفاقات - (التدبيرات) هي الشرعة والمنهاج . . .^(١) وما كتبه إمام السلفية ابن القيم عن «أن هناك سياسة جزئية - بحسب المصلحة - تختلف باختلاف الأزمنة، وهناك شرائع عامة لازمة للأمة، أي شرائع كلية، لا تتغير بتغير الأزمنة، فهي لازمة للأمة إلى يوم القيامة . . . أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بالمصالح زماناً ومكاناً . . . وهذا مما اتفق على جملة جميع الفقهاء^(٢)!

فمن أين جاء صاحب هذه الدعوى - المنتسب للسلفية - بدعواه التي تسوى بين الافتراق في «عقائد الدين وأركانه الأساسية» وبين «الاختلاف في السياسة والمسائل الفقهية الفرعية»؟! حتى ليقول ما لم يقل به صاحب رواية ولا دراية: «فالاختلاف - من أي نوع كان - ممنوع شرعاً» . . .^(٣)

«وإذا كان الإمام محمد عبده قد قال إن «الأمة» في الآية القرآنية ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] هي أخص من «الجماعة»، وأقرب إلى الهيئة «المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص» - وهي صفات لأعضاء الجمعية أو الحزب - فإن هذا المنتسب إلى «السلفية»، وإن لم ينكر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنه قال: «إن التعاون على شيء لا يقتضي تنظيمًا إداريًا يفرد به المتعاونون عن غيرهم» . . .^(٤)

ونحن نسأل: ألا يقتضي الجهاد - والتعاون على أداء فريضته - تنظيم جيش متميز، في الزی والمعسكرات والحقوق والواجبات، والفكر والممارسة، يفرد به أهله عن غيرهم؟! . . . وألا يقتضي التعاون على العلم تنظيم مدارس وكرليات وجامعات ومؤسسات، يفرد بها أهلها عن غيرهم، ولها نظم ولوائح تميزها، بل وتميز أهلها في الحقوق والواجبات؟! . . . وألا يقتضي التعاون على التصنيع تنظيم تعليم فني وتقني وقطاعات متخصصة في هذه التقنيات، فكرياً وممارسة، ومؤسسات لها تنظيماتها الإدارية، والتي يفرد بها أهلها؟! . . .

(١) «حجة الله البالغة» ج ١ ص ٨٦، ٨٧.

(٢) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص ٢٥ - ٢٧.

(٣) «الأحزاب السياسية في الإسلام» ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق ص ٧٩.

فمن الذى قال: «إن التعاون على شىء لا يقتضى تنظيمًا إداريًا يتفرد به المتعاونون عن غيرهم» - غير صاحب هذا الادعاء - !!؟ .

وصاحب هذه الدعوى لا يميز بين «التقدم لقيادة الجماعة» وتحمل عبء مسئولية القيادة للجماعة، وبين «الخروج عن الجماعة» وعليها فيستشهد بحديث رسول الله ﷺ الذى يقول فيه: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية»^(١). . والحديث القائل: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»^(٢).

ثم يوظف هذا الحديث فى غير موضعه الذى مثل ملايسات وروده، فيقول: «إن الإسلام لا يحتل فى داخله تنظيمًا آخر بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساسًا للولاء والبراء»^(٣).

وباليت صاحب هذه الدعوى فقه أن مصطلح «الأمير» فى الحديث النبوى يراد به «أمير الجيش والقتال» الذى لا مجال لمخالفته ساعة الحرب، بل ولا حتى - ربما - مشاورته إلا بعد المعركة! . . وأن المراد «بالخروج من الطاعة ومفارقة الجماعة» العودة عن الإيمان إلى الكفر وعن الإسلام إلى الشرك والجاهلية، وليس تعدد الاجتهادات وتبلور المذاهب والجماعات حول الاجتهادات المتعددة فيما فيه الاجتهاد. . كما أن الولاء والبراء فى الدين، والنصرة الدينية شىء، والولاءات والانتماءات الفرعية المندرجة جميعها فى إطار الولاء للدين، شىء آخر. . فلاولى الأرحام - فى الميراث - ولاء وتنظيم داخل دائرة الأهل. . وللأهل ولاء وانتماء داخل الجماعة - الشعب. . . وللشعب ولاء وانتماء داخل الأمة - بالمعنى القومى - وللاُمة - بالمعنى القومى - ولاء وانتماء داخل الأمة - بالمعنى الإسلامى. . فنحن - إسلاميًا - أمام جامع أكبر، هو جامع الإسلام، وفى داخله - وعلى درجات سلمه - تعدد درجات سلم الانتماءات والولاءات الفرعية - التى يدعم كل منها الآخر، دون أن تكون بينها مقابلات أو تناقضات. .

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) «الأحزاب السياسية فى الإسلام» ص ٤٥.

وصاحب هذه الدعوى - التي تُحرم وتُجرّم الاختلاف ، بإطلاق - يُحرم ويُجرّم الأحزاب السياسية لأنها - برأيه - وسيلة إلى «نزع الحكومة من أهلها» . . . «فالإمارة والحكم أمانة من الله في أعناق الأمراء»^(١)!

ونحن نسأل صاحب هذا «الرأى الغريب والعجيب» :

هل الإمارة والحكم أمانة إلهية في أعناق الحكام والأمراء خاصة؟ . . أم هي أمانة في أعناق الأمة صاحبة الحق في اختيار الأمراء وفي استبدالهم؟ . .

وهل رغبة فريق من الأمة - جماعة أو حزب - حمل أمانة الحكم لخدمة الأمة ، والاستنباط على طريق الإصلاح ، قاذحة في هذا الفريق توجب عزله عن بلوغها؟! بينما رغبة الحاكمين وحرصهم على استمرار حكمهم وتأبيده لا تفدح في موقفهم هذا ، فتستوجب - على الأقل - تقنين تبادل السلطة بين من تختاره الأمة حاملة الأمانة الأصلية في الاستخلاف لله؟! . .

وإذا رضيت الأمة - في دستورها - تبادل السلطة ، وفق قانون ينظم هذا التبادل ، فلم يسمى ذلك «منازعة»؟ وليس من الأوفق أن تسميه تسابقاً على طريق خدمة الأمة ، أو حتى «تدافعاً سياسياً واجتماعياً» بدونه تركد الحياة السياسية ، ويأسن مأوها ، وتتعضن مكوناتها . . والتدافع سنة إلهية للتقدم والإصلاح ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١] . . ثم ، لم لا يرى صاحب هذه الدعوى في تأييد السلطة بيد فريق منازعة ونزعاً عنها من غير هذا الفريق؟! . . اللهم إلا إذا ادعى أن الله قد خلق قوماً للحكم دون غيرهم من الناس!! . .

وإذا كانت الأمة هي التي تولى وتعزل ، وتختار وتبايع ، فهل يحرم عليها أن توقفت البيعة والتولية ، وأن تنظم وتقيم الآليات والمؤسسات والجماعات التي تحقق التسابق والتدافع في حمل أمانة الحكم والعدل بين الناس؟! . .

إن صاحب هذا «الرأى الغريب» لا ينكر الحرية إذا كانت ممارسة «فردية» ، لكنه ينكرها إذا كانت ممارسة «منظمة وتنظيمية»! ويقول: «إن الإسلام جعل الشورى أساس

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ٨٤ .

نظامه الاجتماعى والسياسى ، وأعطى الحرية الكاملة لكل فرد من أفرادها فى إبداء الرأى والنقد والمعارضة^(١) . .

ونحن نسأل :

فماذا لو اجتمع الأفراد الذين اتفقت آراؤهم فى منهاج تدبير الدولة والمجتمع على إقامة مؤسسة سياسية تجمع جهودهم الفردية ، أنحرهم حرية العمل مجتمعين ، بينما نبيحها لهم متفرقين ؟ . .

وإذا كنا لا نقصر «الإفتاء» فى العلم الدينى على الإفتاء الفردى ، فنقيم - استجابة لمطالبات العصر المعقدة - مؤسسات الإفتاء الجماعى فى العلم الدينى . . أفلا يقتضى العصر - الذى تعقدت علومه وتطبيقاتها فى السياسة - إقامة مؤسسات الرأى والممارسة فى «العلم السياسى» تنظيمًا وتفعيلًا للجهود الفردية فى هذا الميدان ؟ . . إن تعقيدات وتشابكات الاجتماع السياسى المعاصر تقتضى إقامة التنظيمات والمؤسسات لمعرفة المعروف والأمر به ، ومعرفة المنكر والنهى عنه ، ومعرفة مناهج الإصلاح والسبل إلى تطبيقاتها . . من مثل مؤسسات جمع المعلومات ، وتنظيمها ، وتحليلها ، واكتشاف دلائلها . . ومؤسسات الثقافة والصحافة والإعلام . . ومؤسسات التربية السياسية . . فهل نحرم ونحرم العمل الجمعى والجماعى فى هذه الميادين ، ونقف عند الجهود الفردية التى قد تبغثر الطاقات ، وتبدد الإمكانيات ؟ . . وهل يجوز ذلك ، باسم دين هو «دين الجماعة» ؟ . . دين تتجاوز فى فرائضه «فروض الكفاية» - الاجتماعية - مع «فروض العين» - الفردية - وتعلو فيه مراتب الفروض الاجتماعية إلى الحد الذى يقع إثم التخلف فيها على الأمة جمعاء ، بينما الإثم فى التخلف عن فروض العين - كالصلاة والصيام - خاص بالفرد المنقصر وحده ؟ . . دين ، حتى فرائضه الفردية يزداد الأجر عليها عندما تؤدى فى الجماعة والاجتماع ؟ . .

لقد أثرنا أن نعطى الرد على هذه الدعوى . . ربما أكثر من حقها . . إيمانًا منا بأنها تمثل «الشذوذ» الذى يؤكد «القاعدة» قاعدة اجتماع جمهور الأمة على حق الاختلاف والتنوع وتعددية الاجتهادات ، والتنظيم لهذه الاجتهادات المتعددة ، وذلك فى إطار

(١) الأحزاب السياسية فى الإسلام ص ٨٥ .

وحدة العقيدة، والشريعة، والأمة، والحضارة، ودار الإسلام... ففي إطار الأمة الواحدة تتعدد الشعوب والقبائل والقوميات والملل والمذاهب والفرق والأحزاب...

وحتى لا يظن ظان أن انتساب صاحب هذه الدعوى - المنكرة للاختلاف والأحزاب السياسية - انتسابه إلى «السلفية» دليل على أن هذا هو رأى كل المتسبين إلى «السلفية» نشير إلى أن أبرز أئمة السلفية، شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) لم يرفض الأحزاب لمجرد أنها حزبية وفحزاب، وجعل معيار القبول لها أو الرفض هو المقاصد والغايات التي تقام هذه الأحزاب لأجلها، فكانت فتواه في هذا الموضوع أبلغ رد على صاحب هذه الدعوى المنكرة للأحزاب السياسية... «فلقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزياً، ويتخذون لهم رأساً، ويدعون إلى بعض الأشياء»... ؟ فقال :

«وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب - أى تصير حزياً - فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا، مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عما لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والاتلاف ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمر بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»^(١).

هنا ترى ترجيح ابن تيمية للعمل الجماعى، لا الفردى «العمل بالجماعة والاتلاف والتعاون»، مشروطاً أن لا تكون هناك عصبية جاهلية لمن في الحزب وضد من لم يتخرط فيه... فكما نهى الرسول ﷺ عن العصبية والتعصب في الرابطة القومية - دون أن ينهى عن الولاء للقوم - كذلك يتوجه النهى إلى التعصب الظالم في الحزبية - دون أن ينال التنظيم الحزبى والانتظام فى الأحزاب، بتعميم وإطلاق...

وعلى هذا «الدرب السلفى» القديم سار أبرز علماء «السلفية المعاصرة» : الشيخ عبدالعزيز بن باز، وذلك عندما أفتى بشرعية ومشروعية قيام جماعات إسلامية، العمل السياسى جزء من مشروعها الإصلاحي... «فلقد سئل : - هل تعتبر قيام

(١) د. صلاح الصاوى «التعددية السياسية في الدولة الإسلامية» ص ١٣٢، طبعة القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

جماعات إسلامية في البلدان الإسلامية، لاحتضان الشباب وتربيتهم على الإسلام، من إيجابيات هذا العصر؟^(١).

- فأجاب: «وجود هذه الجماعات الإسلامية فيه خير للمسلمين، وعلى كل جماعة من الجماعات الإسلامية: «التبليغ»، «اتحاد الطلبة المسلمين»، «الإخوان المسلمين»، «الشبان المسلمين»، «أنصار السنة المحمدية»، «الجمعية الشرعية»، إلخ... أن تتعاون مع الأخرى فيما اتفقوا عليه من الحق، وأن تفاهم معها فيما اختلفوا، عسى الله أن يهدي الجميع إلى سواء السبيل، وعلى كل طائفة من هذه الجماعات أن تنصح للآخرى، فتشئ عليها بما فيها من خير، وترشدها إلى ما فيها من خطأ في الأحكام أو انحراف في العقيدة أو الأخلاق، أو نقصير في العلم أو البلاغ، قصداً للإصلاح، وطلباً لاستدراك ما فات، لا ذم لها وتعييراً، عسى أن تستجيب لما دُعيت إليه فتستكمل نقصها وتصلح شأنها، وتجتمع القلوب على الحق وتنهض بنصرته»^(٢).

هكذا أفنى علماء السلفية - قديماً وحديثاً - بشروعية التعددية الحزبية، ليكون العمل «بالجماعة والاتلاف والتعاون» - وفق تعبير ابن تيمية - «ولتجتمع القلوب على الحق وتنهض بنصرته» - وفق تعبير ابن باز... .

فوحدة الأمة - وهي فريضة إسلامية - لا ينقضها انتظام جمهورها في تنوع قومي، أو تعددية مذهبية وحزبية، أو تمايز في الملل والشرائع - بالنسبة لغير المسلمين - طالما استظللت كل هذه التمايزات بوحدة الأمة في العقيدة والشريعة والحضارة والدار... بل ربما كان التفرق قائماً في الفردية والاستفراد، الذي يجعل طاقات الأمة ذرات متفرقة وهباء منشوراً... فالاختلاف في الفروع، والتعددية الصحيحة، هي مصدر غنى وثرء، ومنطلقات للتدافع والاستباق على طريق التقدم والإصلاح.

إن الحضارة التي اختارت «المرونة» في تعريف «الأمة» قد مدت أفاق الأمة لتستوعب كل الجماعات التي منحت ولاءها ومحضت انتماءها للجوامع الثوابت لهذه الأمة... وبهذا الموقف الاستيعابي، الذي يجعل «تحقق» الأمة «حياة مستمرة» و«فعلاً دائماً» حرصت هذه الأمة على «تعايش وتدافع» التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف في

(١) د. عبد الرحمن بن عبد الخالق «الرد الوجيز على الشيخ ربيع بن هادي المدخلي» ص ٦١ - ٦٦ طبعة ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م. دون تحديد مكان للطبعة.

مكونات هذه الأمة وأرحامها وأحضانها، فكانت «الوحدة» و«التنوع» وجهي عملتها الحضارية» التي تميزت بها وامتازت فيها في متدى الحضارات . . .
 وصدق الله العظيم الجامع في قرآنه الكريم بين «معايير الوحدة» و«سنى التنوع والاختلاف»:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [النساء: ١]

﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: ١٣]

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الروم: ٢٢]

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٤٨)
 [المائدة: ٤٨]

﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ﴾ [الحج: ٦٧]

﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾ [الإسراء: ٨٤]

﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى ﴾ [الليل: ٤]

تلك سنة الله فى سائر ميادين الخلق وجميع مجالات الإبداع . . الكونى منه والحيوانى . . المادى منه والفكرى . . الإنسانى منه والنباتى . .
 سنة التعددية والتنوع والاختلاف فى إطار جوامع الوحدة والائتلاف . . ولن تجد لسنة الله تبديلاً . . ولن تجد لسنة الله تحويلاً!

• التعددية بين الواقع والمثال

لكن . . هل يعنى هذا أن تطبيقات وممارسات حضارتنا الإسلامية للتعددية قد خلت

من السلبيات؟ وأنها قد برزت من التمييز بين الأغلبية وبين «الأقليات»؟ . . وأنه لم تحدث فيها اضطهادات وتوترات مع أبناء الملل وبين المذاهب؟؟ . .

إننا يجب أن نميز - في هذا الموضوع - بين «المثال» وبين «الواقع» . . فالمبادئ الدينية، والصيغ الفكرية، والنظريات الفلسفية هي «مثل» . . والمثل - عادة - تستعصى على كامل التحقق والتطبيق، وإلا فرغت حياة الإنسان من «المثال»، وأصبحت جحيماً لا يطاق، أو مواتاً لا أمل فيها ولا رجاء . . فوجود «المثال» - الذي لم يطبق بعد - هو الذي يبعث الحيوية والأمل والرجاء في حياة الإنسان بوجود «مهام» في «جدول أعمال» هذه الحياة . . تتطلب السعى لتحقيقها، والاستباق على طريق الخيرات فيها . . فالتطبيق و«الواقع» لا يمكن أن يرقى إلى درجة «المثال»، ولا أن يستنفد كل «المثال»! . . تلك قاعدة عامة في كل الديانات والفلسفات والحضارات على مر التاريخ .

لكن . . بقدر ما يكون «المثال» سامياً، وبقدر ما يكون ديناً، تتجاوز مقاصد تطبيقاته وإقامته المنفعة الدنيوية، إلى حيث تصبح هذه الإقامة «للمثال الديني» قرينة إلى الله، وشرطاً لسعادة الدار الآخرة، التي هي خير وأبقى، بقدر ما يعين ذلك على أن يكون التطبيق و«الواقع» أقرب إلى السمو، وأكثر تعلقاً ب«المثال» . .

ولقد كان هذا هو حال التعددية وتطبيقاتها في حضارة الإسلام . .

فلقد خلت مسيرة حضارتنا - تقريباً - من الاضطهادات الراجعة إلى اختلاف اللغات والأقوام والأعراق؛ لأن الإسلام قد جعل عصبية الدم والعرق والنسب جاهلية؛ دعا رسوله ﷺ إلى تجاوزها، فقال «دعوها فإنه مُتَنَنَةٌ»^(١)!

وكانت الاضطهادات بسبب اختلاف الملل والشرائع الدينية مقصورة على أسباب أخرى، ليس من بينها على الإطلاق قصور «المثال» أو المبادئ عن تحقيق أوسع الحريات أمام أبناء الملل والشرائع الدينية المختلفة .

فما عرف عن اضطهاد بعض اليهود والنصارى - لفترات محدودة، وفي بعض الدول - في تاريخنا الحضاري، كان في أحيان كثيرة ردود أفعال لتدخلات خارجية واستعمارية - صليبية وتثرية . . وإمبريالية - استخدمت نفراً من أبناء هذه الملل ضد أمن

(١) رواه البخاري والترمذي .

الوطن والدولة والأمة والحضارة، إبان الصراعات المسلحة والاجتياحات الشرسة، التي شنها أعداء هذه الأمة ضد الإسلام، والتي هددت وجود أمته وحضارته . .

وعلى سبيل المثال . . فإبان الحملات الصليبية على بلادنا سمعت النصرانية الغربية إلى التحالف مع التتر الوثنيين ضد العرب والمسلمين، وأرسل البابا «إينوسنت الرابع» (١٢٤٣ - ١٢٧٠ م) عام ١٢٤٥ م بعثة إلى عاصمة الدولة التترة الشرقية - قراقورم لهذا الغرض - رأسها مندوب البابا - جون ده بياني كابرييني - وجاءت بعثة تترية من «خاقان» التتر «جغتاي» (١٢٢٧ - ١٢٤٢ م) إلى الملك لويس التاسع (١٢١٤ - ١٢٧٠ م) أثناء إقامته بقبرص، وهو في طريقه لغزو الشام ومصر، شتاء (١٢٤٨ - ١٢٤٩ م) جاءت لمواصلة مفاوضات التحالف ضد العرب والمسلمين . . ولما عادت البعثة التترة إلى بلادها من قبرص، صحبته بعثة فرنسية صليبية لاستكمال المفاوضات . . واستمرت مساعي التحالف حتى بعد هزيمة لويس التاسع، فسافرت إلى «قراقورم» من حصن عكا الصليبي بعثة فرنسية، رأسها رجل الدين «جليوم رديروك»، واستمرت تفاوض في بلاط «الخان» التتري «منكوقا أن» ستة أشهر! وأخيراً نجح الصليبيون في إقامة هذا التحالف فحول التتار حملتهم إلى بلاد الإسلام، بعد أن كان التخطيط أن تتجه إلى أوروبا! . .

ولقد استعان الصليبيون على عقد هذا التحالف بطائفة النصاري النساطرة، الذين كان لهم وجود ونفوذ في بلاد التتار، واستغلوا - في ذلك - إحدى زوجات «هولاكو» «دوقوز خاتون» - وكانت نصرانية الدين، نسطورية المذهب . . بل إن قائد جيش «هولاكو» - الذي دمر بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) والشام وزحف نحو مصر - والذي هُزم في «عين جالوت» (٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م) - كان نصرانياً نسطورياً، هو «كُتبغا»^(١)!

ولقد كان لهذا البُعد النصراني في هذه الحملات - التي هددت وجود الأمة والحضارة - انعكاساته لدى الطوائف النصرانية في المدن التي اجتاحتها التتار، فحدثت خيانات - وخاصة من الطوائف ذات المذاهب الغربية - بل وكشفت هذه الطوائف عن خيانتها، فأعلنت تحديها للوطن والدولة والأمة في ساعة العسرة ولحظات الشدة . .

(١) د. محمد عمارة . . «معارك العرب ضد الغزاة» ص ١١٦ - ١١٨ . طبعة دمشق ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م

ففى دمشق - بعد أن اجتاحتها التتار - وكما يقول المقرئى (٧٦٦ - ٨٤٥هـ / ١٣٦٥ - ١٤٤١م) عمدة مؤرخى العصر :-

«واستطال النصارى بدمشق على المسلمين، وأحضروا فرماناً من هولاكو بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم، فظاهروا بالخمير فى نهار رمضان، ورشوه على ثياب المسلمين فى الطرقات، وصبوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا بالصليب عليهم، وأهانوا من امتنع من القيام للصليب، وصاروا يعمرون به فى الشوارع إلى كنيسة مريم - ويقفون به ويخطبون فى الثناء على دينهم، وقالوا جهراً: ظهر الدين الصحيح دين المسيح، وخربوا مساجد ومآذن كانت بجوار كنائسهم، فقلق المسلمون من ذلك، وشكوا أمرهم لنائب هولاكو - وهو كُتُبغا - فأهانهم وضرب بعضهم، وعظم قدر قسوس النصارى، ونزل إلى كنائسهم وأقام شعارهم...»^(١)

وكان طبيعياً أن تكون لهذه الحوادث التى جاءت للوطن والدولة والأمة والخضارة فى ساعات العسرة ولحظات الحرج والشدّة - التى أعلنتها بعض الطوائف والشرائع النصرانية ذات الميول الغربية - كان طبيعياً أن تكون لها ردود أفعال - بعد تحرير هذه المدن من الاجتياح التترى - فبعد هزيمة التتر - بقيادة كُتُبغا - فى «عين جالوت»؛ وانحسار موجة اجتياحهم للشام، وعندما وصل إلى أهل دمشق كتاب السلطان المظفر قطز (٦٥٨هـ / ١٢٦٠م): «يبشر الناس بفتح الله له، وخذلانه التتر سر الناس سرورا كثيراً، وبادروا إلى دور النصارى فنهبوها، وأخربوا ما قدروا على تخريبه...»^(٢).

وكذلك صنعت الغواية الاستعمارية لطوائف من النصارى الشرقيين، الذين رحبوا باحتلال الصليبيين للقدس سنة ١٠٩٩م، فساروا - كما يقول المؤرخ النصرانى «مكسيموس سوروند» - فى موكب الصليبيين «بدلائل الاحترام والوقار، مرتلين معهم أناشيد الخلاص من الأسر» - [!!] - وفرحين لشجاعة الصليبيين الذين أنقذوا قبر ابن الله من أيدي غير المؤمنين»^(٣).

(١) «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» الجزء الأول - القسم الثانى - ص ٤٢٥، ٤٣٢، تحقيق: د. محمد مصطفى (زيادة). طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

(٢) المصدر السابق: ج ١ - القسم الثانى - ص ٤٣٢.

(٣) «تاريخ الحروب المقدسة فى الشرق المدعوة حرب الصليب» المجلد الأول ص ١٧٣، ١٨٠، ١٨١ طعة أورشليم سنة ١٨٦٥م.

فكان الاجتياح الخارجي ، وكان الاختراق لأمن الوطن والأمة والحضارة - من ثغرات الملل والطوائف - هو «الفعل» الذي ولد ردود أفعال من التوتر والاضطهاد على جبهة العلاقات بين المسلمين وقطاعات من أبناء الملل والطوائف غير المسلمة ، في السنوات التي شهدت وأعقبت هذا الاجتياح وذلك الاختراق ! .

أما على جبهة الحكام الذين كان ظلمهم لبعض أبناء الملل والطوائف غير المسلمة جزءاً من الظلم الذي عم الرعية كلها - مسلمين وغير مسلمين - فإن المتوكل العباسي (٢٣٣ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ - ٨٦١ م) مثال نموذجي لهذا النوع من الحكام ، فاضطهاده للنصارى كان جزءاً من الاضطهاد الذي أصاب الشيعة والمعتزلة ، وأغلب تيارات الفكر في ذلك التاريخ . لقد أسقط شهادة المعتزلة أمام القضاء ، ونفاهم إلى جزيرة «دهلك» - جنوبي البحر الأحمر - ! وحرّمهم الكثير من الحقوق الاقتصادية ، ومنع عنهم العطاء . . وكما هدم بعض مقابر النصارى فلقد صنع الشيء نفسه بمقبرة الإمام الحسين ، فلقد سواها بالأرض ، ثم حرّث أرضها وزرعت ! . . والذين يقارنون مراسيم اضطهاده للمعتزلة يجدون شبهاً كبيراً بينها وبين مراسيم اضطهاده للنصارى «(١)» .

وكانت مظالم بعض الخلفاء والسلاطين تسلك إلى رقاب الرعية أحياناً كثيرة طريقاً خبيثاً ! وذلك عندما تلجأ الدولة في الجبايات والإتاوات والمغارم إلى وزراء وجباة وصياف من غير المسلمين ، يملؤون خزائن الدولة بإفقار الرعية ، وتزيد ثرواتهم أيضاً ، فيتطاولون على الناس ، فتأتى ردود الأفعال ضد المظالم لتال من الطوائف والملل التي إليها ينتسبون . . بل وكثيراً ما كانت الدولة تسترضى الجماهير الغاضبة بمصادرة هؤلاء الجباة الظلمة ، وأحياناً بقتلهم ، فتهدئ من ثورة الثائرين ، وتكسب الأموال والثروات في جميع الأحوال ! . .

ومن نماذج استبداد بعض اليهود والنصارى بأغلبية الرعية ، وما أحدثه ذلك من ردود أفعال ، عهد «العزیز بالله» الفاطمي (٣٦٥ - ٣٨٦ هـ / ٩٧٥ - ٩٩٦ م) وما تلاه من مراسيم ضد أهل الكتاب في عهد ابنه وخليفته الحاكم بأمر الله (٣٧٥ - ٤١١ هـ / ٩٨٥ - ١٠٢١ م) ، فزوجة العزيز بالله كانت نصرانية ملكانية - أي من الطوائف النصرانية التابعة

(١) القاضي عبد الحارث بن أحمد (فضل الاعتزال وصيغته المعتزلة) ص ٣٠٢ - ٣٠٣ . تحقيق : فؤاد سيد . مجلة تونس ١٩٧٢م والمقريري (المخطوط) ج ٣ ص ٢٧١ ، ٣٩ طبعة دار التحرير - القاهرة .

للمذاهب الغربية - وكانت لهذه الزوجة ولايتها «سيدة الملك»! نفوذ واسع في شئون الدولة . . وكان لها أخوان من رجال الدين النصراني - «أرسانيوس» : مطران الملكانية في القاهرة، ثم بطرك الإسكندرية و«أريسيطس» - بطرك الملكانية في القدس . .

وفي هذا المناخ المتحاز لغير المسلمين : تولى وزارة مصر النصراني عيسى بن نسطورس . . ووزارة الشام اليهودي إبراهيم القزاز (منشا) ! . . فعمت مظالمهما جماهير المسلمين . وظاهر تحيزهما لأبناء دينهما، وظهرت ردود الأفعال ضد هذه المظالم وذلك الانحياز . . وكما يقول المقرئزي : «فاعتر بهما النصارى واليهود، وأذوا المسلمين . فعمد أهل مصر وكتبوا قصة جعلوها في يد صورة - (عثال) - عملوها من قراطيس، فيها بالذي أعز اليهود بمنشا، والنصارى بعيسى بن نسطورس، وأذل المسلمين بك - (الخليفة العزيز) ! ألا كشفت ظلماتي ؟! وأقعدوا تلك الصورة على طريق العزيز . والرقعة بيدها، فلما رآها أمر بأخذها، فإذا الصورة - (التمثال) - من قراطيس (ورق) - فعلم ما أريد بذلك : فقيض عليهما، وأخذ من عيسى بن نسطورس ثلثمائة ألف دينار، ومن اليهودي شيئاً كثيراً»^(١).

وفي هذا المناخ الذي تستبد فيه الأقلية بالأغلبية . . نرى الشعراء يدلون بدلوهم في علاقات الملل والطوائف ؛ فيصورون الدولة وكأنها تحكم «بالثاوث» ! يعقوب بن كلس - وأصله يهودي : هو الأب - والعزيز - الخليفة - هو الابن ! . . والوزير الفضل هو روح القدس ! ! . . يصوغ الشاعر الدمشقي الحسن بن بشر ذلك شعراً يخاطب به المسلم، فيقول ساخراً :

تَنصَّرُ، فَالتَّصَرُّدِينَ حَقَّ عَلَيْهِ زَمَانُهَا هَذَا يَدَلُّ
وَقَلَّ بِثَلَاثَةِ عَزْوَا وَجَلُّوا وَعَطَّلَ مَا سِوَاهُمْ فَهُوَ عَطَّلُ
فَيَعْقُوبُ الْوَزِيرُ أَبُ وَهَذَا عَزِيزُ ابْنِ وَرُوحِ الْقُدْسِ فَضْلُ !

أما نقد سيطرة اليهود فيعبر عنها الشاعر المصري الحسن بن خاقان، فيقول :

(١) «اتعاظ الخلق بأخبار الأئمة الناطقين الخلفاء» ص ٣٩٧، تحقيق : د. جمال الدين الشيال . طبعة القاهرة ١٩٦٧م وابن كثير (البداية والنهاية) ج ١١ ص ٣٢٠.

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا فقد تهود الفلك^(١)!

وفى نقد الترف والاستبداد، اللذين تمتع بهما هؤلاء النفر من النصارى واليهود
يقول الشاعر ابن الخلال :

إذا حكم النصارى فى القروج وغالوا فى البغال وفى السروج
وذلت دولة الإسلام طرا وصار الأمر فى أيدي العلوج
فقل للأعور الدجال هذا زمانك إن عزمت على الخروج^(٢)

فالقضية لم تكن تناقضاً بين الإسلام وبين الملل الأخرى، ولا عداً من المسلمين
لأبناء هذه الملل، ولا ضيق صدر بالتعددية والاختلاف فى الشرائع الدينية، وإنما كانت
- فى الجوهر والأساس - تناقضاً بين أغلبية الأمة المظلومة، الباحثة عن العدل، والنسبة
يسارس الظلم فيها ولها وضدها نفر من أبناء الملل غير الإسلامية، اختارهم حكام
وولاية ظلمة؛ لتكون مغايرتهم الدينية للأغلبية عاملاً على قسوة قلوبهم وغلظة
معاملاتهم مع هذه الأغلبية . . .

ويشهد على هذه الحقيقة أن بعضاً من هؤلاء الكتاب والجباة والصيارفة قد أرادوا
بإيعاز من الدولة - أن يسخر مقالده ويغلف جبروته بالإسلام - فأعلن اعتناقه لدين
الأغلبية - أملاً فى تهدئة ثورة المظلومين من جماهير المسلمين . . . لكن ذلك لم يجلب
إليه عطف المسلمين الذين رأوا فى هذا «الإسلام» حيلة لجواز الظلم، بل للإمعان
فيه . . . فلم تجز عليهم هذه الخيل؛ لأن القضية بالنسبة إليهم كانت العدل المفقود
والمنشود، وليست زيادة تعداد المسلمين أحاداً من الناس! . . .

(١) آدم متز «الخصارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى» ج ١ ص ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ترجمة:
د. محمد عبد الهادى أبو ريده، طبعة بيروت ١٩٦٧ م.
(٢) «خطب المقرئى» ج ٢ ص ١٢٣.

ويحكى المقرئى - فى التاريخ لسنة (٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) موقف جمهور المسلمين من اعتناق بعض الكتاب والحياة النصارى الإسلام . . ذلك الإسلام الذى لم يترك أثراً يخفف من تسلطهم وتجبرهم ومظالمهم ، بل لقد ازدادوا معه ظلماً وعتواً ونجوا - بإعلانه - من القتل والمصادرات! . . يحكى المقرئى ذلك ، فيقول : لقد «زاد تسلطهم بعد إسلامهم ، وأظهروا من التجبر ما كانت تمنعهم نصرانيتهم من إظهاره»! فكتب أحد الشعراء إلى الأمير بيدر النائب يقول :

أسلم الكافرون بالسيف قهراً وإذا ما خلّوا فهم مجرمونا
سلموا من رواح مال وروح فهم سالكون ، لا مسلمونا^(١)

فهو «الإسلام» يفرون به من الجزاء الذى استحقوه على مظالمهم - المصادرة للمال الذى جمعوه ، والقتل جزاء على ما اقترفت أيديهم فى حق الناس - وبعبارة الشاعر : «رواح المال والروح»! . .

فالقضية - بعبارة المقرئى - كانت «التسلط والتجبر» من قبل هؤلاء الجبابة ، ولم تكن نصرانيتهم أو يهوديتهم بحال من الأحوال! . . وإذا جاز للبعض أن يتهم الشعر والشعراء بالمبالغات . . فإن كلمات العالم الألمانى الحجة «أدم متر» (١٨٦٩ - ١٩١٧م) تعبر عن هذه السيطرة وهذا الاستبداد من أهل الكتاب بجمهور المسلمين ، فتقول : «لقد كان النصارى هم الذى يحكمون فى بلاد الإسلام»^(٢)! ثم يشير إلى دور هذه السيطرة وذلك الاستبداد فى إحداث ردود الفعل بين الطوائف والملاى ، فيقول : «إن أكثر الفتن التى وقعت بين النصارى والمسلمين نشأت من تجبر المتصرفين الأقباط . .»^(٣)

وردد الأفعال هذه هى التى تمثلت فى مراسيم الحاكم بأمر الله الفاطمى ، الذى خلف أباه العزيز . . فأنزل بالنصارى واحدة من المحن القاسية التى مرت بهم . . ثم عاد فعفا عنهم وعوضهم عن المظالم التى أنزلها بهم . . وأخيراً راح ضحية الاستبداد

(١) المصدر السابق : ج ٣ ص ٥٤٥ - ٥٤٧ .

(٢) «انخضارة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى» ج ١ ص ١٠٥ .

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ص ١١٢ .

الطائفى الملكانى بقصر الخلافة ، عندما ذهب إلى مثواه الأخير بمؤامرة من أخته «سيدة الملك» !! .



وفى ضوء هذه الحقائق التاريخية نفهم التحليل الموضوعى الذى كتبه الباحث اللبنانى «جورج فرم» - والذى لا يمكن أن يكون منهما! - والذى يقيم فيه العلاقات بين المسلمين وأبناء الملل والنطوائف غير المسلمة . . فيقول :

«ويلاحظ أن فترات التوتر أو الاضطهاد لغير المسلمين فى الحضارة الإسلامية كانت قصيرة ، وكان يحكمها ثلاثة عوامل :

الأول : هو مزاج الخلفاء الشخصى ، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا فى عهد المتوكل ، الخليفة العباسى الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة ، وفى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله ، الذى غالى فى التصوف حتى أضاع رشده !

العامل الثانى : هو تردى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواد المسلمين ، والظلم الذى يمارسه بعض الذميين الشاغلين لمناصب إدارية عالية ، فلا يعسر أن ندرك صلتها المباشرة بالاضطهادات التى وقعت فى عدد من الأمصار .

أما العامل الثالث : فهو مرتبط بفترات التدخل الأجنبى فى البلدان الإسلامية ، وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة . . إن الحكام الأجانب - بمن فيهم الإنجليز - لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية فى أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب ، وهذه ظاهرة نلاحظها فى سوريا أيضاً ، حيث أظهرت أبحاث «جب» و«بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات فى المجال الاقتصادى أدت إلى إثارة قلق دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين فى دمشق ١٨٦٠م ، وبين الموارنة والدروز فى جبال لبنان ١٨٤٠م و١٨٦٠م . ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها فى أماكن عديدة أعمال ثار وانتقام ضد الأقليات المسيحية - ولا سيما الأرمن - التى تعاونت مع الغازى . .

بل إنه كثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي - حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح - سبباً في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين الذميين في الابتزاز، وفي مراعاتهم وتميزهم - إلى حد الصفاقة أحياناً - لأبناء دينهم، ما كان يتدر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى الكلمة^(١) .



أما ما اشتهر من مطاردة الدولة العباسية للزندقة، وخاصة على عهد المهدي العباسي (١٥٨ - ١٦٩ هـ / ٧٧٥ - ٧٨٥ م)، فإنه لم يكن اضطهاداً لديانات الفرس القديمة - فلقد عومل أهلها معاملة أهل الكتاب - ولا كان ضيق صدر بالتعددية في الملل والشرائع؛ لأن هذه الزندقة - التي طاردتها الدولة - كانت ستاراً دينياً لمخططات شعوبية سياسية، استهدفت الإسلام - وليست الحرية الدينية - واستهدفت عروبة الدولة، وطمعت في الثأر من الإسلام ودولته، اللذين أذلا دولة الفرس، وذهبا بعرش الأكاسرة القدماء . فكان موقف المهدي العباسي - كموقف ابنه الرشيد (١٤٩ - ١٩٣ هـ / ٧٦٦ - ٨٠٩ م) من البرامكة - دفاعاً مشروعاً عن الدولة وفكريتها وهويتها، أكثر منه ضيق صدر بالتعددية في الملل والمذاهب . . ويشهد على ذلك أن مطاردة الزندقة لم تؤد إلى أى تضيق على أى من أتباع الديانات والملل والمذاهب التي كانت قائمة في ذلك التاريخ . .

أما الضيق بالمذاهب الفلسفية الوافدة - غنوصية حلونية كانت . . أو مشائية يونانية - فلقد كان من ثمرات عصور التراجع الحضاري والجمود الفكري، التي ضاقت حتى بالعقلانية الإسلامية المؤمنة وبالاجتهد الإسلامي! . . فكانت تراجعاً عن الفهم الحقيقي «للمثال» الإسلامي في التعددية والتنوع والاختلاف، أدى إلى تراجع في «التطبيق» لهذا المثال! . .

وحتى في تلك العصور ظلت التطبيقات الإسلامية للتعددية زاهية ومزدهرة ومتألقة، إذا ما قورنت بتأثرها في الحضارات غير الإسلامية . . فلقد كان ضيق الصدر

(١) الملل والنحل والأعراف، ص ٧٢٩، ٧٣٠ - وهو ينقل عن كتاب جورج فوم (تعدد الأديان ونظم الحكم:

دراسة سيوسولوجية وقانونية مقارنة) ص ٢١١ - ٢٢٤ . طبعة بيروت ١٩٧٩ م .

عارضاً . . وموقوتاً . . تغالبه مبادئ الإسلام ومواريث الأمة في تطبيقات التعددية والتنوع في عصور الازدهار . . ويدعم هذه المغالبة أن «المثال» - في النموذج الحضارى الإسلامى - هو «دين» : ووضع إلهى ثابت ، وليس مجرد نسق فكرى - من التسامح . . أو حقوق الإنسان - يجوز تخطيه ، أو التنازل عنه ، أو تجاوزه بحال من الأحوال . . .

وبعبارة «أرنولد» : «فإنه من الحق أن نقول : إن غير المسلمين قد نعموا - بوجه الإجمال - فى ظل الحكم الإسلامى ، بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها فى أوروبا قبل الأزمنة الحديثة ، وإن دوام الطوائف المسيحية فى وسط إسلامى يدل على أن الاضطهادات التى قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمتين والمتعصبين كانت من صنع الظروف المحلية ، أكثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح . . .»^(١).

تلك هى حقيقة العلاقة بين الملل والمذاهب والأقوام فى حضارة الإسلام ، إن على مستوى «المثال - النظرى» ، أو على مستوى «الممارسة . . . والتطبيق» !



(١) (الدعوة إلى الإسلام) ، ص ٧٢٩ ، ٧٣٠

تَحْضُرُ إِنْسَانِي

وتعددية في الحضارات الإنسانية

لن نبحث - كما يصنع الكثيرون - في قواميس المفاهيم الغربية عن تعريف الحضارة، ففي ذلك خيانة للقضية التي أفردنا لها هذا الكتاب . قضية التعددية، ومنها تعددية مفاهيم المصطلح الواحد، بتعدد الأنساق الفكرية، وتمايز الحضارات .

فالحضارة - في اصطلاح العربية - هي المقابل للبداوة، ففي الحضارة حضور وقرار واستقرار، ينتج للحضور - أي الحاضرين في الحضر - إحداث تراكم في التمدن، الذي يتهدب به الواقع المادي - وبتراكم المدن، وغو الثقافة - التي تتهدب بها النفس الإنسانية - تقوم الحضارة والعمران . .

فالحضارة هي العمران بجناحيه: «التمدن» الذي يتهدب به الواقع المادي . . و«الثقافة»، التي تتهدب بها النفس الإنسانية وهي - الحضارة - ثمرة للحضور والاستقرار في الحواضر، والقرار في المدن والقرى والديار . .

وفي القرآن الكريم: ﴿وَاسْتَلْهِمْ عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٣)﴾ [الأعراف: ١٦٣] . وفي الحديث الشريف، وكذلك في الشعر العربي ترد المقابلة بين «الحاضر» و«البادى» وبين «الحضارة» و«البداوة». ففي الحديث: لا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، أى لا يكن ساكن الحاضرة سمساراً للبائع الآتى من البادية، فيغالى في ثمن السلعة المباعة، لإقامته في الحاضرة بها، بينما البادى يريد البيع - سريعاً - كي يقلل راجعاً! وفي شعر القطامي: عمير بن شبيب (١٠هـ / ٦٣١م):

فمن تكن الحضارة أعجبتة فأى رجال بسادية ترائنا^(١)

وللمتنبي (٣٠٣-٣٥٤هـ / ٩١٥-٩٦٥م) :

الناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يقصدوا فعلوا

وله - أيضاً - فى المقيالة بين «صناعة» الحسن لدى نساء الحضارة فى الخواصر «ويعين ما «طبع» عليه البدويات فى البادية :

ما أوجه الحضرة المستحسنات به كأوجه البدويات الرعايب

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفى البداوة حسن غير مجلوب

ولأن الله قد استخلف الإنسان لاستعمار الأرض وعمرانها ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود : ٦١]

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٦)﴾ [الروم : ٩] لهذا كان مصطلح «العمران» فى تراثنا القديم أخص بالدلالة على «الحضارة» التى اشتهر مصطلحها وشاع فى تراثنا الحديث . . حتى ليميز ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م) نوعاً من التمييز بين مضامين المصطلحين - الحضارة . . والعمران - وذلك عندما يرى الفارق بين العمران - الذى هو التقدم والرفق - وبين الحضارة - التى هى مرحلة بداية توقف وتراجع العمران ! - فالحضارة - عنده - هى : الرفق ، والترف ، والاستهلاك الزائد على الإنتاج ، والعزوف عن العمل المنتج ، والاعتماد على القوة ، وزيادة الوظائف الإدارية والإشرافية غير المنتجة عن الضرورى : الأمر الذى يزيد المصروفات - (الخرج) - عن الإيرادات - (الدخل) - فتزيد الجباية دوغما زيادة فى الثروة بالعمل الذى ينميه العدل . . . وتكون «الدولة» - فى ذلك - هى وبطانتها مصدر الإنفاق لأموال الرعايا ! . .

(١) انظر فى ذلك : أبى منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف ، القاهرة .

هكذا عرف ابن خلدون «الحضارة» بأنها: «أحوال عادية، زائدة على الضروري من أحوال العمران». . . هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة. . . وذلك إنما يجيء من قبل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم. . .»^(١)

فما اشتهر باسم «العمران» في تراثنا القديم، اشتهر باسم «الحضارة» في تراثنا الحديث. . . إنها جماع التمدن والثقافة، والتراكم العمراني الذي يتزين به الواقع المادي والنفس الإنسانية، وبه يرتقى الإنسان بواقعه، ويسهم الواقع التمدن في ارتقاء الإنسان المدني التمدن، في الميادين العديدة: الدينية، والخلقية والجمالية، والعلمية والاقتصادية، والسياسية. . . إلى آخر ميادين الارتقاء في العمران. . .



وإذا كان هذا هو مفهوم الحضارة. . . فإن استقرار سير تطور الجماعات البشرية جميعها - من كل الأجناس والألوان، والفلسفات والديانات، عبر الزمان والمكان - يشهد بنزوع الإنسان دائماً وأبداً إلى الاستقرار والتحضر والارتقاء على درجات سلم العمران. . . فبالتحضر يستبدل الإنسان اليسر بالعسر، والراحة بالنصب والشعب، والأمن بالخطر والخوف، واللين بالخشونة، والسعادة بالشقاء. . . فيتزعج - بالقطرة والمصلحة جميعاً - إلى الأخذ بأسباب الحضارة والعمران.

وإذا كان هذا النزوع الإنساني مشتركاً إنسانياً عاماً بين كل بني البشر. . . فهل يعني ذلك:

«وحدة الحضارة لدى البشرية جمعاء؟»

«أما أننا - في إطار وحدة النزوع الإنساني للتحضر - بإزاء تعددية حضارية، تتمايز فيها وبها الأم والشعوب؟؟»

قد لا يختلف الكثيرون في الإجابة على هذا السؤال، إن هم انطلقوا إلى الإجابة عنه من «الواقع» المتجسد في معالم التمايز الحضاري، تلك التي ترسم «حدوداً» - لـ «الأوطان الحضارية» هي الأكثر رسوخاً والأطول أعماراً، في حياة الأم والشعوب. من تلك التي تمثل «الحدود السياسية» للدول والإمبراطوريات.

(١) (للمقدمة) ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥.

فتميز اليابان - كحضارة ذات هوية خاصة تميز أمتها، عبر تاريخها الطويل - هو حقيقة لا يختلف عليها السائحون، فضلاً عن أهل الذكر والاختصاص! . .

وتميز الهند - كحضارة مالكة لهوية حضارية خاصة - أمر لا مجال فيه للاختلاف . . وكذلك الحال بالنسبة للصين، كحضارة متميزة، إن في تراثها وتاريخها القديم، أو في نهضتها المعاصرة التي طوعت «الماركسية - الغربية» لتراثها الحضارى الخاص! . .

أما تميز الغرب - كحضارة - فهو حقيقة يجمع عليها المدارسون، تستوى في ذلك التميز حقب جاهليتها اليونانية القديمة، ونهضتها الأوروبية الحديثة، والواقع المعاصر الذى تعيش فيه .

لكن جدالاً كبيراً، وخلافاً كبيراً نشهدهما ساحات الفكر - ببلادنا وخارجها - فى الإجابة على هذا السؤال - وحدة الحضارة عالمياً؟ أم تعدديتها؟ - إذا كان الحديث عن علاقة حضارتنا الإسلامية بالحضارة الغربية على وجه التحديد! . . فليس هناك من ينكر على حضارتنا تميزها عن حضارات اليابان والهند والصين . . لكن عندما يكون الحديث عن العلاقة الحضارية بين المسلمين والغرب؛ تبرز دعاوى «واحدة الحضارة»؛ ونعتها بـ «العالمية» و «الإنسانية» . . الأمر الذى يعنى إنكار تميز الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية بالسماوات والقسمات التى تضمن لها هوية وخصوصية ترسم لأمتها وعالمها حدوداً حضارية يجب الحفاظ عليها وحمايتها من الغزو والسيخ والنسخ والتشويه والاقتلاع! . .

وعندما لا يدور الجدل عن تميز الحضارة الغربية عن حضارات الشرق الأقصى الآسيوية - اليابانية . . والهندية . . والصينية - ويكون الجدل والإنكار - فقط - للتمايز الحضارى بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية، فإن الأمر يشى بدور المنافسة والصراع التاريخى بين الحضارتين - الإسلامية والغربية - فى «ترتيب الوعى» لدى منكرى التمايز الحضارى فى هذه الحالة وحدها! . .! وبينى - كذلك - عن مقاصد الهيمنة التى تقف وراء دعوى هذه «الواحدة الحضارية» فى هذا المقام بالذات! . .

ذلك أن حضارات الشرق الأقصى هى حضارات «محلية»، لم تمتلك أى منها - عبر تاريخها - إمكانيات العطاء والتأثير والقبول على النطاق العالمى، ومن ثم لم تكن

«منافسًا حضاريًا» في الساحة العالمية عبر التاريخ، ولذلك فهي لا تمثل - حتى في مراحل «تحديثها» ونهوض أممها - «خصمًا حضاريًا» للحضارة الغربية التي تهيمن على مقدرات عالمنا منذ عدة قرون! .

بينما الحال في علاقة الحضارتين الإسلامية والغربية ليس كذلك، فلكليهما إمكانات التأثير والعطاء والقبول خارج حدود «أوطانهما الحضارية» . وبينهما تدافع بلغ حد الصراع - والصراع المسلح - عبر حقبة طويلة من التاريخ . الأمر الذي وقف ويقف بالمنافسات بين الحضارة الغربية وبين حضارات الشرق الأقصى - غالبًا - عند «البعد الاقتصادي» ، بينما المنافسة بين الغرب والإسلام حضارية وشاملة لتسائر الميادين! .



وإذا كان بعض المفكرين الغربيين لا ينكرون «التميز التاريخي» للحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات . . فإن الكثيرين في الغرب قد ذهبوا على درب الإنكار لتمييزنا الحضاري إلى الحد الذي أنكروا فيه تميز الإسلام كرسالة دينية وشرعية إلهية، فاعتبروه مجرد هرطقة نصرانية، وتلفيقات من العهدين القديم والجديد! . ولا يزال لهذا التراث الصليبي تأثيراته حتى في الثقافة والتصورات الغربية المعاصرة^(١)! ولكن الخطير والغريب أن قطاعًا كبيرًا ومؤثرًا من مفكرى الغرب - الذين يؤمنون بالتعددية الحضارية عالميًا، ويتميز الحضارات بتميز ثقافاتها - يعودون فيحدثون عن احتمالية الصراع بين الحضارات، ويدعون حضارتهم الغربية لتجيش آلات قوتها - الحربية والاقتصادية والثقافية والسياسية - لمصارعة الحضارات غير الغربية، وخاصة - وبداء - بحضارة الإسلام!

ولعل المفكر الأمريكي «صامويل . ب . هانتنجتون»^(٢) أن يكون النموذج لهذا القطاع من الفكر الإستراتيجي الغربي، الذي يسلم بتعددية وتمایز الحضارات كأمر

(١) انظر على سبيل المثال: المنشقة الألمانية «آنا ماري شپبل» - حوار حول «أوهام الغرب عن الإسلام» - أجراه معها الباحث «ثابت عيد» - صحيفة (الحياة) اللندنية - في ١١، ١٢ مايو سنة ١٩٩٦ م.

(٢) أستاذ في السياسة والإستراتيجية، ومدير معهد «جون م . أولين» للدراسات الإستراتيجية، بجامعة هارفارد الأمريكية - وهو يهودى الديانة -.

واقع، ثم يتصور مستقبل هذه التعددية الحضارية صراعاً يدعو الغرب فيه إلى أن يزيل هذه التعددية من أرض الواقع الحضارى!!

يرى «هانتنجتون» تمايز الحضارات بتمايز الثقافات «فالحضارة هي كيان ثقافى . . وليس ثمة حضارة عالمية، بل عالم من الحضارات المختلفة . . وفى العالم سبع أو ثمان حضارات كبرى: الحضارة الغربية، والصينية الكونفوشوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والأرثوذكسية السلافية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية . . وهى حضارات تمتاز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء هذه الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات، والحرية، والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمى، وهذه الاختلافات هى نتاج قرون، ولن تختفى فى القريب العاجل؛ إذ إنها أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجية السياسية والنظم السياسية» .

لكن صامويل . ب . هانتنجتون «بعد هذا التحديد الدقيق والعميق للتعددية الحضارية عالمياً ولأسباب هذه التعددية، ولدور الدين والثقافة فى التمايز الحضارى . . ولتنوع الأمم فى فلسفات رؤية الكون والماضى والمستقبل، وتصوراتها للمثل والمعايير الحاكمة والمنظمة للعلاقات بين الفرد والمجموع، وبين الأمة والدولة، وبين الحرية والمسئولية . . إلخ . . إلخ . . بعد هذا التحليل الدقيق والعميق لهذه القضية، نجد «هانتنجتون» يركز الأنظار على «عامل الصراع» بين هذه الحضارات، لا فى الماضى والتاريخ فقط، وإنما فى المستقبل أيضاً . . حتى ليكاد يوحى بأن «الصراع» هو قدر العلاقة بين مختلف الحضارات . . وخاصة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية أولاً، ومع الحضارة الصينية ثانياً!!! . . إنه لا يقول بـ «الحتمية الفلسفية» لصراع الحضارات، لكنه يقول بـ «الحتمية الواقعية» لهذا الصراع . .

فعنده «أن الصراع على طول خط الخلل بين الحضارتين الغربية والإسلامية يدور منذ ١٣٠٠ عام وعلى كلا الجانبين يُنظر إلى التفاعل بين الإسلام والغرب على أنه صدام حضارات . .» .

والغرب المصارع للإسلام - عند «هانتجتون» - هو الغرب الثقافي ، الشامل للمعسكر الذي كان شيوعياً تجمعته المسيحية بأرثوذكسيته السلافية وكاثوليكيته وبروتستانتية ، فالدين يقوى إحياء الهويات العرقية ، ويعيد تحريك مخاوف الروس فيما يتعلق بأمر حدودهم الجنوبية مع المسلمين! . .

وعلى نفس منوال العلاقة تاريخياً - الصراع - يرى «هانتجتون» المستقبل أيضاً «الاحتمية الواقعية» - عنده - هي للصراع بين الحضارة الغربية وبين الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية . . وبعبارة «فإن البؤرة المركزية للصراع في المستقبل القريب سوف تكون بين الغرب والدول الإسلامية والآسيوية العديدة»!

ولأن هذا الصراع هو «قدر الواقع» و«الاحتمية الواقعية» - في الرؤية الإستراتيجية لـ «هانتجتون» - وجدناه يخطط لقومه خطة الانتصار علينا في هذا الصراع . . فيشير بتقسيم مراحل الصراع المستقبلي إلى مرحلتين :

الأولى - والقرية : هي مرحلة «المدى القصير» . . وفيها ينصح «هانتجتون» الغرب بتوحيد عالمه الحضارى ، وتجهيز كل أدوات الصراع - من آلة الحرب ، إلى الاقتصاد ، إلى السياسة ، إلى الثقافة ، إلى القيم ، إلى المؤسسات الدولية - وتركيز الصراع ضد الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية . . فيقول : إنه «على المدى القصير من مصلحة الغرب أن يعزز تعاوناً أكبر وتوحيداً في نطاق حضارته ، وعلى وجه الخصوص بين مكوניה الأوروبية والأمريكية الشمالى ، وأن يدمج مجتمعات شرق أوروبا وأمريكا اللاتينية في الغرب ، وهى مجتمعات ذات ثقافة قريبة من ثقافة الغرب ، وأن يعزز علاقات التعاون مع روسيا واليابان ويحافظ عليها ، وأن يحول دون تصعيد الصراعات المحلية بين الحضارات إلى حروب كبرى بين الحضارات ، وأن يحد من توسع القوة العسكرية للدول الآسيوية والإسلامية ، وأن يخفف من تقليص القدرات العسكرية الغربية ، ويحافظ على التفوق العسكرى فى شرق وجنوب غرب آسيا ، وأن يستغل الخلافات والصراعات الغربية فى الحضارات الأخرى ، وأن يقوى المؤسسات الدولية التى تعكس وتسوّغ المصالح والقيم الغربية وتضفى عليها الشرعية ، وأن يروج لاشتراك الدول غير الغربية فى هذه المؤسسات» . .

فالمطلوب من الغرب في «المدى القصير» من الصراع :

١ - توحيد كيانه الحضارى ، وتعزيز التعاون بين دوائره ، ودمج شرق أوروبا بغربها ، وكل أوروبا مع أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية . . أى الغرب الثقافى والقريب من ثقافة الغرب . الغرب النصرانى ، بمذاهبه المختلفة . .

٢ - والتعاون والتحييد وضبط الصراعات فى كل الدوائر الحضارية ، بل واستغلال حتى تناقضات الغرب فى داخل الحضارات غير الغربية ، لكى يكون التركيز فى الصراع ضد الإسلام والصين . .

٣ - تقليص القدرات العسكرية للمسلمين والصينيين ، وزيادة القدرات العسكرية الغربية ، والحفاظ على التفوق العسكرى الغربى «فى شرق وجنوب غرب آسيا» ، أى فى مواجهة الصين والمسلمين»! . .

٤ - تقوية المؤسسات الدولية التى تنهض «بتسويق المصالح والقيم الغربية» ، وتضفى عليها الشرعية ، وإشراك الدول غير الغربية فى هذه المؤسسات»! . .

تلك هى معالم خطة «هانتنجتون» للمدى القصير ، والمرحلة الأولى من صراع الغرب الحضارى ، الذى ينصح بتركيزه على الحضارتين الإسلامية والصينية! . .

أما المرحلة الثانية - من هذا الصراع الغربى ضد الحضارات غير الغربية : مرحلة «المدى الطويل» - فهى - بتعبير «هانتنجتون» : «مرحلة الاحتواء الغربى للحضارات غير الغربية» التى نجحت فى «تحديث» واقعها ، مع احتفاظها بذاتيتها الحضارية غير الغربية! . .

فبعد المرحلة الأولى من هذا الصراع . . مرحلة كسر شوكة الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية . . تأتى مرحلة احتواء الحضارات الأخرى غير الغربية ، والتى حيدتها الغرب فى المرحلة الأولى من الصراع . . وخاصة تلك التى نجحت فى ميدان القوة والتحديث العسكرى والاقتصادى . . وبعبارات «هانتنجتون» «أما على المدى الأطول فسيكون اتخاذ إجراءات أخرى أمراً مطلوباً . فالحضارة الغربية هى حضارة غربية وحديثة معاً . وقد حاولت الحضارات غير الغربية أن تكون حديثة دون أن تصبح غربية . وحتى يومنا هذا لم ينجح فى هذا المسعى إلا اليابان . وسوف تواصل

الحضارات غير الغربية محاولاتها للحصول على الثروة والتكنولوجيا والمهارات والمكنات والأسلحة، التي تمثل جزءاً من كون الحضارة حديثة. كذلك ستحاول تلك الحضارات أن توائم هذه الحداثة مع ثقافتها وقيمها التقليدية. أما قوتها الاقتصادية والعسكرية فسوف تزيد بالنسبة للغرب، ومن ثم يتوجب على الغرب - على نحو متزايد - أن يحتوى تلك الحضارات الحديثة غير الغربية، التي تقترب قوتها من قوة الغرب، لكن قيمها ومصالحها تختلف إلى حد كبير عن قيم ومصالح الغرب، وسوف يستلزم ذلك من الغرب أن يحتفظ بالقوة الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية مصالحه فيما يتعلق بهذه الحضارات...^(١)!!!

هكذا يتصور «هانتنجتون» مستقبل العالم حضارياً..

يتصور الغرب حضارة منفردة «بالعرش الحضارى» العالمى... ويتصور «الصراع» بين الحضارات المتعددة، سبيلاً لإلغاء هذه التعددية الحضارية... فبعد استجماع الغرب وحدته، وتجييشه لكل إمكانياته، وتحييده للحضارات غير الغربية، يتجزأ مهمة المرحلة القصيرة والأولى من هذا الصراع، كسر شوكة الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية... مع ضبط كل الحضارات داخل المؤسسات الدولية «التي تسرع المصالح والقيم الغربية، وتضفى عليها الشرعية»... أما فى المدى الأطول - وبعد إنجاز هذه المهمة - فيكون الهدف الغربى هو احتواء بقية الحضارات غير الغربية، تلك التى نجحت فى تحديث مجتمعاتها عسكرياً واقتصادياً... لينفرد الغرب بالقوة والتحديث والهيمنة على العالم، دونما شريك، وخاصة إذا جمع هذا «الشريك»... الآخر «بين التميز الثقافى والحضارى وبين نهضة التحديث وقوة التجديد»!!!



ولو أن «صامويل هانتنجتون» - بعد تحليله الدقيق والعسقى للتعددية الثقافية والحضارية للعالم - قد تبنى - فى العلاقة بين الحضارات المتعددة - منهاج ومعيار

(١) اعتمدنا فى مقال «هانتنجتون» على ترجمة عبد المنعم محفوظ - انظر مجلة «الحرى الوطنى الرياض» - عدد ذى القعدة - ذى الحجة سنة ١٤١٦ هـ / مارس - إبريل سنة ١٩٩٦ م - ص ٨٤ - ٩٠ - وانظر فى دراسة هذه القضية كتابنا [الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟] - نهضة مصر - القاهرة سنة ١٩٩٨ م.

«التدافع الحضارى» - أى التنافس والتسابق والحراك - الذى هو وسط بين «تعايش السكون» وبين «الصراع» الذى يفضى إلى أن يصرع طرف الطرف الآخر فيطوى صفحته ويلغيه . . لو أنه تبنى هذا المنهاج لأصاب وأجاد .

لكن الرجل - وهو واحد من مفكرى الحضارة الغربية - قد انطلق من «فلسفة الصراع» التى مثلت وتمثل «زاوية الرؤية الغربية» لكثير من الأمور . . فالحياة - فى «الوضعىة» ، والمادية . . والداورونية» - هى ثمرة للصراع فى عالم الأحياء . . والتقدم الاجتماعى والاقتصادى هو ثمرة للصراع الطبقي ، تنحاز له الليبرالية إذا انتهى بانتصار البورجوازية ، وتنحاز له الشيوعية إذا انتهى بانتصار البروليتاريا ! . . وصراع الإمبريالية الغربية لإبادة البنى الحضارية للأمم غير الغربية ، ونهب ثرواتها واسترقاق شعوبها هو «الرسالة النبيلة» للرجل الأبيض تجاه احتواء هذه الأمم والشعوب ! . .

فانطلاقاً من «فلسفة الصراع» هذه رأى «هانتنجتون» مستقبل العلاقة بين الحضارات ! . .

ولأننا يازاء «فلسفة صراعية» مثلت وتمثل قسمة من قسيمات الحضارة الغربية . . فلم يكن «صامويل ب . هانتنجتون» بدعاً فى تصويره هذا لمستقبل العلاقة بين الحضارات . . وللعلاقة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص . .

* فرئيس المجلس الوزارى الأوروبى - الأسبق - فى سنة ١٩٩٠م «جيانى ديميكليس» . . يدعو الغرب «لترتيب بيته» ، حتى يفرض «نموذجه الحضارى» على العالم ، وفى المقدمة منه العالم الإسلامى . . ويهدد العالم الإسلامى بتوجيه آلة الحرب الغربية - حلف الأطنطلى - إليه - بعد أن كانت موجهة للعالم الشيوعى - إذا لم يخضع فيقبل «النموذج الحضارى الغربى» ! .

فعندما يسأله مراسل «النيوزويك» - الأمريكية - عن مبررات بقاء حلف الأطنطلى ، بعد زوال المواجهة - التى قام لأجلها - بين الغرب الليبرالى والمعسكر الذى كان اشتراكياً ؟! يكون الجواب .

«صحيح أن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة ، إلا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحل محلها بين العالم الغربى والعالم الإسلامى» . .

فلما عاد مراسل «النيوزويك» ليسأله :

- وكيف يمكن تجنب تلك المواجهة المحتملة؟

- قال : «ينبغي أن نحل أوروبا مشاكلها ، ليصبح النموذج الغربى أكثر جاذبية وقبولا من جانب الآخرين فى مختلف أنحاء العالم ، وإذا فشلنا فى تعميم ذلك النموذج الغربى فإن العالم سيصبح مكانا فى منتهى الخطورة»^(١) !

فالتهديد بالحرب موجه إلى مختلف الحضارات غير الغربية ، وفى المقدمة «العالم الإسلامى» ، إذا لم «يتم تعميم وقبول النموذج الحضارى الغربى» ! . .

* والأمين العام السابق لحلف الأطلسى «ويلى كلايس» يعلن أن العدو الجديد الذى حل - فى خطط حلف الأطلسى - محل الشيوعية : هو الإسلام ؛ لأن الأصولية الإسلامية قد أصبحت الآن هى التهديد للغرب ، كما كانت الشيوعية من قبل^(٢) ! . .

* والرئيس الأمريكى الأسبق «ريتشارد نيكسون» [١٩١٣ - ١٩٩٤م] - وهو مفكر إستراتيجى مرموق - يخير العالم الإسلامى بين النموذج الغربى العلمانى - كما تجسده تركيا العلمانية ، وهو النموذج الذى يلحق العالم الإسلامى ويربطه بالغرب سياسيا واقتصاديا - وبين «مراجعة ردود الفعل الخطيرة» إذا هو اختار النموذج الإسلامى ، المغاير للنموذج الغربى ! . . فقلقد كتب محذرا العرب والمسلمين من :

(أ) الخيار القومى فى النهضة . . . والذى سماه : خيار «الرجعية» ، صاحبة الأيديولوجية القومية المتعصبة ، المتعلقة بـ «وهم الوحدة العربية» ! . .

(ب) وخيار «الأصوليين الإسلاميين : المصممين على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة ، عن طريق بعث الماضى ، وتطبيق الشريعة الإسلامية ، والمناداة بأن الإسلام دين ودولة ، واتخاذ الماضى هداية للمستقبل» . .

(١) صحيفة «الأهرام» المصرية - عدد ١٧ يوليو ١٩٩٠م - مقال الأستاذ فهمى هويدى - نقلا عن «النيوزويك» عدد يوليو سنة ١٩٩٠م .

(٢) مجلة «سكونسمان» - الأمريكية - فى ٢٧ فبراير سنة ١٩٩٥م .

ودعا- نيكسون- السياسة الأمريكية والغربية إلى أن تلعب «دوراً رئيسياً في تحديد الخيار الذي تختاره الشعوب المسلمة»!.. وهو «الخيار».

(ج) التقدم: ونموذجه «تركيا- العلمانية- في إنحيازها نحو الغرب».. وسعيها إلى ربط المسلمين بالعالم المتحضر- (الغرب)- من الناحية السياسية والاقتصادية.. «.. وإلا، فإن «ردود فعل خطيرة ستحدث في العالم».. إذا لم ينجح الغرب في دفع المسلمين إلى هذا «الخيار» الحضاري الغربي^(١).

ولعلها «ضرورة» غير قابلة للحل، ومعادلة مستعصية على الفهم.. أن نحدد لنا السياسة الغربية «الخيار».. ثم يوصف هذا «الخيار الغربي» بأنه «الخيار» الذي تختاره الشعوب الإسلامية».. فيتحول- لست أدري كيف؟! «الإلزام إلى «التزام»، «والإكراه والجبر» إلى «حرية واختيار»!!

«ومن نماذج تحليلات «خبراء الفكر والثقافة» الغربيين التي تفسر هذا الموقف السياسي.. والإستراتيجي.. والحربي!! للحضارة الغربية من هذه القضية- قضية «الواحدة الحضارية»؟ أم «التعددية الحضارية»؟- نختار رؤية مجلة (شئون دولية)- التي تصدرها جامعة «كامبردج»، والتي جاءت بالملف الذي خصصته للإسلام والمسيحية، والإسلام والماركية.. وفي هذه التحليلات قال هؤلاء الخبراء عن الإسلام: إنه الهدف الأول للحرب الغربية، لا شيء إلا لتحديه- كحضارة- ورفضه- كثقافة- الخضوع للنموذج الحضاري الغربي، وإبائه التنازل عن خصوصيته المستعصية على العلمانية الغربية!.. وبنص كلمات هؤلاء الخبراء:

«يتساءل أوروبيون كثيرون عما إذا كان يمكن جعل الإسلام يقبل بقواعد المجتمع العلماني؟!.. أم أنه على قدر من الرسوخ- في المجال السياسي والاجتماعي- يجعله رافضاً لأي تمييز بين ما لله وما لقيصر؟!».

«إن النظرية التي يعتنقها علماء الاجتماع، والتي نقول: إن المجتمع الصناعي والعلمي الحديث يقوّض الإيمان الديني- مقولة العُلْمنة- صالحة على العموم.. لكن عالم الإسلام

(١) ريتشارد نيكسون (الفرصة السابعة) ص ٢٨، ١٤٠، ١٤١ ترجمة: أحمد صدقي مراد. طعة القاهرة سنة ١٩٩٢ م.

استثناء مدهش وثام جداً من هذا . . إنه لم تتم أى علمنة فى عالم الإسلام . . إن الإسلام مقاوم للعلمنة ، فى ظل مختلف النظم السياسية . . وسيطرته الآن على المؤمنين به أقوى عما كانت من مائة سنة ، ولقد مكنت التقاليد المحلية الإسلامية العالم الإسلامى من الإفلات من محاكاة الغرب ، تلك المحاكاة المذلة التى تضى الطابع المثالى على النموذج الغربى ، فباسم الإيمان المحلى يتم الإصلاح ، دون علمنة! . .

■ «إن الإسلام هو الثقافة الوحيدة القادرة على توجيه تحد فعلى وحقيقى لمجتمعات الغرب . . ولذلك فإنه من بين الثقافات الموجودة فى الجنوب هو الهدف المباشر للحملة الغربية الجديدة»^(١)!! .

ففى هذا التحليل ، الذى تحدث عن التميز الحضارى للإسلام والمسلمين ، وعن استعصاء حضارتنا الإسلامية على استبدال النموذج الغربى العلمانى بنموذجها الإسلامى ، وعن وقوفها متفردة تتحدى احتواء الغرب واجتياحه وتغريبه وعلمنته لحضارات الجنوب . . وعن استحقاتها لذلك كله - من الغرب - أن يشن عليها «حملته الجديدة» . . فى هذا التحليل التفسير لما كتبه «هانتجتون» عن أولوية الإسلام فى الصراع الحضارى الغربى ضد الحضارات غير الغربية! . .

وفى ذلك كله التفسير للممارسات الدامية والتطبيقات المأسوية التى يصنعها الغرب بالإسلام والمسلمين وقضاياهم وحقوقهم ، فى مختلف الميادين ، وعلى امتداد الأوطان والقارات! . .

وإذا كان غريباً وعجيباً أن يسمى «ريتشارد نيكسون» «إلزام الغرب لنا بنموذجه الحضارى العلمانى» : «خياراً لنا واختياراً منا» فإن الأغرب والأعجب أن يقبل ذلك قطاع من مفكرينا ومثقفينا . أن يقبلوا هذا «الإلزام» الغربى ، ثم يذهبون شتى المذاهب لإقناع الأمة بقبول ما لا يصح أن يُقبل ، والالتزام بما لا يلزم فى هذا الميدان! . .

فالمرحوم الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣ هـ / ١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) فى مرحلة انبهاره بالنموذج الحضارى الغربى . . وقبل نضجه وتجاوزه لكثير من مثولات التغريب قد قد ذهب إلى الاعتراف بأن السير فى طريق النموذج الحضارى الغربى إنما هو «إلزام»

(١) مجلة (شئون دولية) مجلد ٦٧ - عدد ١ - يناير سنة ١٩٩١ م.

غربي لنا بمقتضى المعاهدات غير المتكافئة التى عقدها الاستعمار الأوروبى مع حكوماتنا فى ظل حروب الاحتلال وقهر الاستعمار . فكتب عقب معاهدة ١٩٣٦ م - بين إنجلترا ومصر - ومعاهدة سنة ١٩٣٨ م بين الدول الاستعمارية ومصر - يقول : «لقد التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها فى الحكم ، ونسير سيرتها فى الإدارة ، ونسلك طريقها فى التشريع . التزمنا هذا كله أمام أوروبا ، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال - (سنة ١٩٣٦ م) - ومعاهدة إلغاء الإمتيازات - (سنة ١٩٣٨ م) - إلا التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين فى الحكم والإدارة والتشريع ؟ ولو أننا همما الآن أن نعود أدراجنا وأن نحى النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سيلاً . . لأننا عاهدنا أوروبا على أن نسايرها ونجارها فى طريق الحضارة الحديثة» (١) !

وبدلاً من أن يرفض طه حسين هذا «الإلزام» الأوروبى لأمتة - بمقتضى المعاهدات غير المتكافئة - أن تساير أوروبا وتسير سيرتها فى الحكم والإدارة والتشريع - أى فى جماع النموذج الحضارى الغربى - رأيناه يذهب فيحاول إقناع الناس بأن السير فى هذا الطريق الغربى - بدلاً من الطريق الإسلامى - هو أمر طبيعى ، بدعوى أن الحضارة واحدة - وهى الحضارة الغربية - وأن طريق الرقى والتقدم والتحضر واحد لا تعددية فيه . . فقال بعكس ما قرره «صامويل . ب . هانتنجتون» - اليهودى الأمريكى - وكتب عن «واحدة العقل» بين الشرق والغرب : «لأن العقل الشرقى - فى رأيه - هو كالعقل الأوروبى ، مرده ومرجعته إلى عناصر ثلاثة :

■ «حضارة اليونان ، وما فيها من أدب وفلسفة وفن .

■ وحضارة الرومان ، وما فيها من سياسة وفقه .

■ والمسيحية ، وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان» .

وبعد أن أنكر تمايز الحضارات فى الإنسانيات ، وزعم وحدتها فى الأدب والفلسفة والفن والسياسة والفقه والشرائع . . رتب على ذلك «واحدة العقل الشرقى» والأوروبى» فقال : «لقد كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية ، على اختلاف فروعها وألوانها . . !» .

(١) (مستقبل الثقافة فى مصر) ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

ثم مضى فرفض أن يكون ظهور الإسلام ونزول القرآن قد أحدثا تمييزاً للعقل الإسلامي الشرقي عن العقل النصراني الغربي، فقال: وكما لم يغير الإنجيل من الطابع اليوناني للعقل الأوروبي، فكذلك القرآن، لم يغير من الطابع اليوناني للعقل الشرقي؛ لأن القرآن «إنما جاء متمماً ومصدقاً لما في الإنجيل»!!.. فأهدر الرجل التمايز الحضاري القديم بين مصر الفرعونية وبين الإغريق.. وأهدر تميز الإسلام في الشريعة عن النصرانية... وأهدر - أيضاً - تميز النصرانية الغربية عن النصرانية الشرقية الأولى... وأهدر تمايز الحضارات - ومنها الإسلامية والغربية - في الفلسفات والشرائع والإنسيانيات... أهدر كل ذلك، ثم انطلق من ميدان الحكم على الماضي والتراث، ليعمم هذا الادعاء على الحاضر والمستقبل، فدعا الناس إلى أن يسلكوا في النهضة، ويختاروا لتتقدم الخيار الغرب نفسه - الذي ألزمتنا به معاهدات الاستعمار الغربي! زاعماً أنه خيار وحيد، وسبيل مفردة لا تعدد فيها، فقال: «إن السبيل واضحة بينة مستقيمة لا لبس فيها ولا عوج ولا تنواء، هي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم: لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها ما يحبُّ منها وما يكره، ما يُحمدُ منها وما يُعاب،...»^(١).

ولست أدري كيف يكون «المأزموں بمقتضى المعاهدات» أنداداً وشركاء للذين ألزموهم هذا الإلزام بمقتضى هذه المعاهدات!!..

ذلك هو مذهب المنكرين لتعددية الحضارية الثائلين بوحديتها في الإنسيانيات كما في الطبيعيات... والداعين إلى تبني النموذج الحضاري الغربي سبيلاً وحيداً للتقدم كل الأمم والشعوب، بدعوى أنه النموذج العالمي والإنساني والوحيد للتقدم والنهوض والتحضر والارتقاء...

ولأن هذا المذهب في «واحدة الحضارة» عالمياً وإنسانياً لا يزال له أنصار من أبناء جلدتنا... ولأنه متناقض لما نؤمن به من تعددية الحضارات، في إطار النزوع الإنساني إلى التحضر... فلا بد من إضافات نبرهن فيها وبها على تميز حضارتنا الإسلامية في الهوية الحضارية، التي بها ومنها وفيها يبدأ التمايز بين مختلف الحضارات...

(١). المرجع السابق: ج ١ ص ٢١-٤٥.

فما هي «الهوية الحضارية» التي نقول بتميز أمتنا الإسلامية وحضارتها في سماتها وقسماتها؟ . .

وما هي أبرز هذه السمات والقسمات التي تميز بها حضارتنا عن غيرها من الحضارات الإنسانية؟ .

إن «الهوية» - بضم الهاء وكسر الواو - مصطلح استعمله العرب والمسلمون القدماء . . وهو منسوب إلى «هو» . . وهذه النسبة تشير إلى ما يحمله من مضمون، فهي تعني - كما يقول الشريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ / ١٣٤٠-١٤١٣م): «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال انوأة على الشجرة في الغيب المطلق» . .^(١) . . أما معاجنا الحديثة فإنها لم تخرج عن هذه المضمون، عندما قالت عن «الهوية»: إنها «حقيقة الشيء، أو الشخصية المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره» . . وتسفى أيضاً «وحدة الذات» . .^(٢) وبعبارة أدخل في موضوعنا، فإننا نستطيع أن نقول: إن الهوية الحضارية لأمة من الأمم، هي: القدر الثابت، والجوهري، والمشارك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية القومية طابعاً تميز به عن الشخصيات القومية الأخرى .

وإذا شئنا أن نضرب بعض الأمثال للقسمات الجوهرية التي غدت - لعمومها - واستمراريتها - جزءاً أصيلاً في هوية أمتنا العربية الإسلامية وقسمات تميز حضارة أمتنا عن الحضارات الأخرى، ومن ثم تشهد لما نحن بصدده من التعددية الحضارية، فإننا سنجد قسمات من مثل: العروبة . . والتدين . . والوسطية . .

❖ **العروبة:** بالمعنى الحضاري والفكري والثقافي - وليس العرقي - والعنصري - قد غدت هوية حضارية لهذه الجماعة البشرية التي تعربت بعد الفتح العربي الإسلامي، والتي أصبح ولاؤها وانتمائها لكل ما هو عربي، وليس للأطوار الحضارية التي سبقت - في تاريخها - طور الاستعراب . . ولقد استوت في هذا الولاء والانتماء للعروبة

(١) (التعريفات) مادة «هوية» . .

(٢) (المعجم الفلسفي) وضع مجمع اللغة العربية - مادة «هوية» .

بأولئك الذين انحدروا من أصلا ب عربية - بالمعنى العرقى - بل وبرزت جهودها الفكرية فى بلورة السمات الحضارية المتميزة للحضارة العربية الإسلامية حتى كادت تملأ ساحة هذا الميدان .

وكما أصاب التعريب البشر فجعلهم جزءاً من نسيج الأمة الجديدة، كذلك أصاب الموارث الحضارية لشعوب البلاد التى أصابها التعريب . . فلقد أحيا الإسلام الصالح من هذه الموارث، بعد أن كادت تموت فى ظل القهر البيزنطى القديم، ولم يمارس الإسلام ضدها حرب «المسخ والنسخ والتشويه» التى مارسها الحضارة الغربية وقمارسها ضد الموارث الحضارية لأهل البلاد التى ابتليت بالاستعمار الغربى الحديث .

فكما دخلت شعوب البلاد - بعد الفتح العربى الإسلامى - إلى نسيج الجماعة العربية بالتعريب، كذلك غدت هذه الموارث الحضارية القديمة جزءاً أصيلاً فى الحضارة الجديدة، التى تبلورت على أرض هذه الأمة، كمحصلة لتفاعل الإسلام - بروحه الشابة وأفقه العقلانى - مع الصالح من هذه الموارث . . وإذا كان «الإسلام الدين» الذى هو وضع إلهى، والذي يجب أن نترهبه عن الإضافات والبدع والإبداعات البشرية، قد اختص به الذين تدنوا به من المسلمين، فإن «الإسلام الحضارة»، أى «الحضارة العربية الإسلامية» - بعلومها وفنونها الدينية - قد جاءت ثمرة «للإسلام الدين» دون أن تغف عند حدود أركانها ونطاق عقائده وأفاق شريعته، وأيضاً دون أن تناقض أو تخالف هذا الدين . . كما جاءت علوم هذه الحضارة وفنونها ثمرة لإبداع المسلمين وغير المسلمين، أى للأمة المتعددة فى الشرائع الدينية . . فهى ثمرة للإسلام، تتجاوز نواته . . إنها «الدائرة الحضارية» التى انداحت من حول «الثروة الدينية» لذيانة الإسلام ! فبها تلك الإسهامات والإضافات التى دخلت نسيج هذه الحضارة من الموارث التى سبقت ظهور الإسلام، وفيها إبداعات الذين تعربوا، ومنحوا ولاءهم وانتماءهم لهذه الحضارة، مع بقائهم - فى الدين - على الشرائع الدينية التى سبقت ظهور الإسلام . .

فعروبة البشر . . وعروبة الحضارة هى سمة من السمات الثابتة التى غدت جزءاً من «الهوية» - أى الجوهر - التى تميز أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات . .

وجدير بالذكر والتنويه أن هذه العروبة ليست خصوصية للأمة العربية بالمعنى القومى، وإنما هى لازمة من لوازم الإسلام . . فهى عروبة اللغة، التى يستحيل على

المسلم من أى جنس أو لون أو قومية أن يفقه القرآن العربى المعجز ، فيبلغ فى فقهه مرتبة الاجتهاد والتشريع دون أن يكون عربى اللغة ، كما يستحيل على هذا المسلم - من أى لون أو جنس أو قومية - أن يفقه علوم الشريعة الإسلامية ، وفى مقدمتها الحديث النبوى الشريف وعلومه ، ومدونات الفقه الإسلامى ، وأصوله ، وأغلبها عربى اللغة ، دون أن يكون هذا الفقيه عربى الفكر واللغة والثقافة . . فإذا لم تكن العربية شرطاً فى التدوين بالعقيدة الإسلامية - لعالميتها - فإنها شرط للتفقه فى الإسلام والبلوغ فى شريعته مبلغ الاجتهاد والتشريع . . فأهل الاجتهاد والحل والعقد فى المجتمع الإسلامى - أى السلطة التشريعية - وأهل الإمامة - أى قمة السلطة التنفيذية - وأهل الحكم بما أنزل الله - أى السلطة القضائية - لا بد أن يكونوا من الذين بلغوا فى العربية وعلومها المرتبة التى تتيح لها فقه القرآن والسنة ومصادر التشريع . . أى أن «الدولة الإسلامية» لا بد وأن تكون عربية اللغة والفكر والثقافة ، بصرف النظر عن لغة وقومية الرعية والعامّة والجمهور . ومن هنا جاء ارتباط الإسلام بالعروبة الحضارية ، وصارت العربية لغة الإسلام ، تنتشر بانتشاره ، ولم يعارض فى ذلك سوى الشعوبيين الذين وإن أظهروا العداء للعروبة وحدها فلقد قام الدليل على عدائهم للإسلام أيضاً! . .

تلك هى العروبة الوثيقة الصلة بالإسلام . . والتي غدت السبيل إلى فقهه ، ومن ثم السبيل إلى تجسيد تأثيراته فى الواقع . . تلك التأثيرات التى هى الحضارة العربية الإسلامية . . وهى - كما أسلفنا عروبة الفكر والثقافة - العروبة الحضارية التى أثمرها الإسلام . . وليست عروبة الجاهلية وعصبيتها العرقية القاصرة الشوهاء التى أسقطها الإسلام! . .

وإذا كان «عموم» العروبة فى الأمة - كجماعة بشرية - وفى حضارتها - بعلومها وفنونها وآدابها - هو مما لا يحتاج إلى إثبات أو إيضاح . . فإن البعض قد يرتاب فى «ثبات» هذه القسمة بوجه عوامل التطور والتغير ، داخلية كانت أو خارجية ، ومن ثم فإن هذا البعض قد يرتاب فى كون هذه «العروبة» واحدة من القسمات التى تمثل «هوية» لهذه الأمة فى المستقبل ، كما كانت فى ماضئها وحاضرها! . . فهذا البعض قد يحلوه النظر إلى «العروبة» كمجرد قسمة من قسمات «البناء الفكرى الفوقى» ، الذى يصيبه التطور والتغير عندما يتطور ويتغير «البناء المادى التحتى» للمجتمع . كما هو الحال مع

بعض «الأفكار» والاعادات التي تتبع في البقاء أو الذهاب الظروف المادية التي تبعثها وتستدعيها . . .

وسمع عزوفنا - في هذا المقام - عن النقد للطابع المطلق الذي يضيفه هذا البعض على مقولة «البناء الفوقي» و«البناء التحتي»، والارتباط «الميكانيكي» بينهما . . . فإننا نعتقد - بخصوص موضوعنا - أن نظرة متأملة للتحديات التي جوبهت بها عروبة الأمة وعروبة حضارتها عبر تاريخنا المليء بالتحديات، ستجعلنا على يقين من أن «العروبة» هي «هوية» . . . وليست مجرد «بناء فوقي» يتغير بما يصيب «البناء المادي التحتي» من تطور وتغير . . .

لقد سيطر «الترك - المماليك» و«الترك - العثمانيون» على مقدرات هذه الأمة العربية الإسلامية أغلب قرون تاريخها الإسلامي . . . فلقد استخلصوا حكمها لسلطانهم منذ تأسست دولة المماليك البحرية (٦٤٨هـ / ١٢٥٠م) وحتى انهيار الدولة العثمانية (١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م) . . . وقبل هذه القرون السبعة التي استخلص الترك فيها لسلطانهم حكم الأمة امتدت هيمنة نفوذهم على دولها منذ عصر الخليفة العباسي المتوكل (٢٠٦ - ٢٤٧هـ / ٨٢١ - ٨٦١م) أي لأكثر من ثلاثة قرون . . . أي أن هيمنتهم على الدولة وانفراذهم بها قد امتدت في تاريخنا لأكثر من عشرة قرون . . .

ثم جاء الاستعمار الغربي وهيمن على مقدراتنا وحياتنا قرابة القرنين من الزمان . . . وفي ظل «الترك المماليك»، الذين كانوا فرسان العصر، وحماة الديار والحضارة من الخطر الخارجي الماحق - تريباً وصليباً - لقاء أن تصبح هذه الديار «طغمة» لهم وإقطاعاً حربياً لأمرائهم وأجنادهم . . . في ظل هذا التسلط المملوكي كانت «الدولة» أعجمية . . . فتمرضت العربية لتحديات الركاقة والتراجع والجمود . . .

أما في ظل عجمية «الترك - العثمانيين» فلقد بلغ التحدي للعروبة حد محاولة «تريك العرب» كي يتحولوا إلى «أتراك» ! . . . وكان تعليم الصغار لغتهم العربية مطلباً تناضل من أجله الأحزاب والجمعيات، وتعتقد في سبيله المؤتمرات . . .

ثم تصاعد التحدي للعروبة والعربية في ظل الهيمنة الاستعمارية الغربية، فبلغ القمة في محاولات «فرنسة الجزائر»، وسحق الهوية العربية لبلاد الشمال الإفريقي . . .

و«تغريب» فكر الأمة . . ومحاربة العربية بمشاريع كتابتها بالحرف اللاتيني مرة ، واستبدال العاميات بها مرة ثانية . . والتخطيط لسيادة الجهل بها في كل الأحيان ! . . وتهميشها في مدارس التعليم الأجنبي ، التي كانت تتخرج فيها صفوة الحاكمين ورجال الإدارة العليا . . إلى آخر هذه المحاولات ، وأمثالها ، التي توالى في تاريخنا شواهد على ما جابه العروبة في تلك الأحقاب المتطاولة والقرون المتعاقبة من تحديات . .

لكن «العروبة» رغم هذه التحديات - التي تمثل عوامل وتحولات قامت في أرض الواقع - قد ظلت صامدة شامخة مستعصية على التحرك من موقعها الحصين . . فليست هي إذن «البناء الفوقي» الذي يصيبه التغير بتغير الظروف . . وإنما هي «جوهر» ثابت ، كما هي «عام وشامل» له صفة «الاستمرار» . . إنها «هوية» ، وليست مجرد «تراث» ! . .

❦ والتدين : هو الآخر قسمة من القسمات الجوهرية والثابت التي تكون جزءاً من «هوية» هذه الأمة . . ونحن - بالطبع - لا نزعم أن أمتنا هي وحدها المتدينة من بين الأمم الأخرى . . لكننا نقول : إن ما يميز أمتنا - كهوية لها - في التدين أمران :

أولهما : عمق التدين في ضمائر أبنائها وقلوبهم ، ليس في الحقبة الإسلامية وحدها ، وإنما هو عبر تاريخ الشرق الطويل . . فوطن أمتنا - تاريخياً - هو مهد الديانات ومهبط الرسالات . . ولقد عرفت هذه الأمة «روح التدين» ولم تفق فقط عند «طقوس» ومظاهره . . فالتدين ليس هامشاً يستكمل به الإنسان مظاهر دنياه ، وإنما هو روح قائم وحاضر في كل صغيرة وكبيرة من حياة إنسان هذه الأمة ، إن حضارات أخرى قد وقفت بالعبادة الدينية عند طقوس وشعائر يؤديها الإنسان في أيام معلومة وأماكن محددة . . لكننا نرى - في الإسلام - أن كل صنيع خير يأتيه الإنسان ، في كل لحظة من لحظات حياته ، وفي أي ميدان من الميادين هو عبادة دينية ، وتدين خالص للديان - سبحانه وتعالى - فقد حدد الله - سبحانه وتعالى - أن المهمة العظمى والوحيدة خلقه هي أن يعبدوه : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] وغير متصور - بالطبع - أن يظن ظان - وإلا كان معتوهاً - أن المهمة الوحيدة للإنسان هي مواصلة الشعائر العبادية التي جاءت بها الشريعة : من صلاة وصيام . . الخ . . لتمثلي

بها كل لحظات حياة الإنسان؛ لأن نبي الإسلام ﷺ يعلمنا أن هذا ليس تدينًا، وإنما هو الغلو المنهى عنه في الإسلام. . . فلقد نهى عن هذا الغلو أولئك الذين أرادوا صيام النهار أبدًا وقيام الليل دائمًا. . . ونبه أمته على أن دينها يسر، ودعاها إلى أن توغل فيه برفق؛ لأن الغلو تنطع، والمنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى! . . .

إذن، فالعبادة - التي هي الرسالة الوحيدة والعمل الفريد للإنسان المسلم - هي كل عمل خير يأتيه الإنسان في هذه الحياة، بدءاً من عمارة الكون وزينة الأرض وسياسة الدولة وإصلاح المجتمع، إلى المنع الإنسانية المشروعة التي أحلها الله. . . فكل فروض العين - الفردية - والكفائية - الاجتماعية - وسننها ومندوباتها ومباحاتها، أى كل نشاط إنسانى تتطلبه عمارة الكون من قبل الإنسان كخليفة لله - سبحانه وتعالى - في هذه المهمة - الاستخلاف - هو بعض من العبادة لله. . . وبهذا المعنى - وفى هذا الضوء - نجد أن للتدين فى حضارتنا عمقاً وشمولاً لا نلاحظهما فى غيرها من الحضارات. . .

وإذا كانت الحضارة الغربية قد حولت النصرانية - وهى فى أصولها الأولى : ديانة التصوف المسالم والسلام المتصوف - حولتها إلى مجرد قسمة خالية من الروحانية، وطقوس فقيرة فى هذه الروحانية، فى إطار هذه الحضارة التى تميزت بطابعها المادى منذ جاهليتها اليونانية وحتى عصرها الحديث، إذا كان هذا هو حال الحضارة الغربية مع «جوهر التدين»، فليس هذا هو حال حضارتنا المتدينة بالطبع والفطرة مع ما شهدت من شرائع الأديان.

لقد تحدث جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) عن أن التدين فى حضارتنا قد بلغ حد «الطبع والجبلة» حتى تستعصى الروح الإيمانية على الاقتلاع حتى عند الذين يتوهمون أنهم قد اقتلعوها بالزندقة والمروق من الدين والإلحاد فيه والتحلل من التكاليف التى حددتها شريعة الإسلام. . . وإذا كان أمثال هؤلاء - فى الحضارة الغربية - يفاخرون بالزندقة ويعلمون عن المروق ويبشرون بالإلحاد ويباهون بالتحلل من التكاليف الشرعية، فإن أمثالهم عندنا - وهم من الندرة بمكان - يدركون أن خيارهم الإلحادى هو «عورة» لا يليق بالعاقل المستول أن يراها عنه غيره من الناس! . . .

فروح التدين تبلغ لدى المسلم الحد الذى يجعل من الإسلام «وطنًا» و«جنسية» و«هوية حضارية» يغضب لها، ويسعد بها حتى الذين يتوهمون خلاصهم منها بالزندقة والإلحاد.. إنها تبقى طابعة لهم، وأثرها فيهم باق وفاعل كأثر الجرح بعد أن يتدمل!.. على حد قول جمال الدين الأفغانى..

وليس كذلك.. ولم يكن.. حال الحضارة الغربية مع التدين بالنصرانية عندما تديننت بها الدولة الرومانية.. فذلك الحال قد أجاد التعبير عن حقيقته إمام المعتزلة: قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ / ١٠٢٤م) عندما تحدث عنه فقال: إن النصرانية عندما دخلت روما، لم تنتصر روما، ولكن النصرانية هي التى تروّمت!..

لقد تحولت النصرانية عن روحها وروحانياتها، وغدت مجرد قسمة من قسومات حضارة ذات طابع مادي غالب، إن فى الفكر أو فى السلوك.. وشتان بين حضارة هذا هو موقفها من التدين، وهذا هو حظها من جوهره، وبين حضارتنا الغربية الإسلامية التى جعلت من كل مناحى النشاط الإنسانى الدنيوية عبادة وتدينا، عندما جعلت كل سعى إلى الخير استجابة لنداء الخالق الذى خلق الإنسان وحملته أمانة عمارة الأرض، وترقية المجتمعات، والاستمتاع بالطيبات، كالرسالة العظمى للإنسان فى هذه الحياة..

ثانيهما: عموم روح التدين فى البناء الحضارى لأمتنا العربية الإسلامية..

فالتدين.. وخاصة فى الحضارة الغربية.. قد وقف عند «الفرد»، واقتصر على علاقة الإنسان.. كفرد.. بخالقه.. أما فى حضارتنا العربية الإسلامية فلقد وجدناه يتعدى علوم الوحى والشرع إلى علوم الدنيا وفنونها، فهو الروح العامة السريان فى كل علوم التمدن المادى والإبداع الحضارى وتنمية العمران البشرى.. وليست محصورة فقط فيما عرفته الحضارة الغربية تحت عنوان «اللاهوت»، فنحن أبناء «حضارة مؤمنة»، ارتبطت فيها العلوم جميعاً.. بما فيها «العلوم البحتة».. بالقاعدة الإيمانية.. إنها «الحضارة المؤمنة»، التى يذكر فيها اسم الله فى كل شئ وليس فقط فى الصلوات.. نستفتح الأكل باسمه.. ونختتمه بحمده، ونهلّ بذكره على الذبائح.. ونلجأ إليه عند الحزن، وعند السرور.. فى وقت الضحك، وساعة البكاء.. فكل مسعى الإنسان عبادة، حتى ترويح عن النفس، بل ومباشرة متع المجلس المشروح!.. إنها الحضارة التى قال الإمام

إلغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م) عن غاية العلماء من العلم فيها: «طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله!» الحضارة التي لم تربط، فقط صلاح الدنيا بصلاح الدين، بل وجعلت صلاح الدنيا الشرط والأساس لصلاح الدين... وعلى حد قول الإمام إلغزالي: «... إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، فنظام الدين بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن... وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات: من الكسوة، والمسكن، والأقوات، والأمن... فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يفرغ للعلم والعمل؟! وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة؟ فإذا، إن نظام الدنيا - أعنى مقادير الحاجة - شرط لنظام الدين!»^(١).

فإذا كتب التيفاشي (٥٨٠ - ٦٥١ هـ / ١١٨٤ - ١٢٥٣ م) في «الجيولوجيا» - طبيعة الأرض - كتابه (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار) نراه يفتتحه بـ «الحمد لله بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين»... على نحو ما يصنع الفقهاء في استهلال مصنفات الفقه الإسلامي!^(٢).

وإذا صنف ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ / ٩٩٤ - ١٠٦٤ م) في «الحب» كتابه (طوق الحمامة في الإلف والإيلاف) فإنه يستهله بـ: بسم الله الرحمن الرحيم - وبه نستعين... أفضل ما ابتدئ به حمد الله عز وجل بما هو أهله، ثم الصلاة والسلام على محمد عبده ورسوله خاصة، وعلى جميع أنبيائه عامة... وفي ختام كتابه هذا عن «الحب» يقول لقارئة: «جعلنا الله وإياك من الصابرين الشاكرين الحامدين الذاكرين، آمين آمين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً...» فكانه فيلشرف إلهي يصنف في فن الإلهيات!...^(٣)

فحضارتنا العربية الإسلامية ليست الحضارة الغربية التي تدرس ظواهر النفس الإنسانية مقطوعة الصلة بخالق هذه النفس - سبحانه وتعالى... والتي تدرس ظواهر الطبيعة كجزء أو أجزاء من عالم بلا خالق، فتكون بذلك لدى العلماء والباحثين

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٥.

(٢) ص ٣٧. تحقيق: د. محمد يوسف حسن، د. محمد بسيوني خفاجي - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

(٣) (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ١ ص ٣١٠. تحقيق: د. إحسان عباس - طبعة بيروت سنة ١٩٨٠ م.

والقراء عقولاً ملحدة، حتى ولو لم تطرح قضية الإلحاد للنقاش! . . لأن حضارتنا المؤمنة تدرس كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والطبيعية باعتبارها مبادئ في عالم له خالق سواه ويرعاه، فلا تقف عند الأسباب المادية المؤثرة، وإنما تشير إلى سبب الأسباب وخالق هذه الأسباب الذي أودعها ما لها من فعل وتأثير. . ثم إنها تنظر إلى هذه المباحث باعتبارها واجبات شرعية للكشف عن الأسرار التي أودعها الخالق في هذا الوجود، وحمل الإنسان أمانة إمطة اللثام عن هذه الأسرار. . ولذلك، فإن علوم هذه الحضارة لا تسهم فقط في تنمية الروح الإيمانية لدى علمائها، وإنما هي قد ربطت وتربط بين هذه العلوم - كوسائل - وبين الحكم والغايات والمقاصد التي وضعها الخالق للإنسان، كخليفة له، عليه أن يتخلق بأخلاق الله في الوجود! . . فعلى حين ظنت الحضارة الغربية أن الانتصارات العلمية هي «تحرير» للعقل الإنساني من الإيمان بالدين، أكدت حضارتنا أن المباحث العلمية - حتى الكونية منها - هي تكليف إلهي، تزيد العقل العلمي إيماناً بخالق هذا الوجود الذي يبحث عن الأسرار التي أودعها الخالق فيه! . .

فعلماء الحضارة الوضعية المادية التي عزلت مناهج البحث العلمي فيها الدين عن الدنيا، إنما ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (٧)﴾ [الروم: ٧] . . أما علماء الحضارة المؤمنة فإن علمهم بأسرار الكون عبادة تزيدهم خشية لله، ومثوبة في الدار الآخرة ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ (٢٧)﴾ ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور (٢٨)﴾ [فاطر: ٢٧: ٢٨]

ومثل ذلك صنعت حضارتنا عندما ربطت «السياسة» بـ «الشريعة» ومقاصدها - والعدل هو أعظم هذه المقاصد وأولها - فأقامت بينهما الصلات التي تنفي الفصل العنصري بين «الدين» و«الدولة والمجتمع» وذلك دون أن تجعل هذه «السياسة» «ديناً» خالصاً - فتقدسها وتثبتها قدسية الدين وشيأته - كما كان الحال في الكهانة الكنسية الغربية في العصور الوسطى المظلمة. .

وإذا كانت الحضارة الغربية قد عزلت «السياسة» عن «الأخلاق» و«القيم» عندما جعلت من «الميكانيكية» مذهبها السائد في الفلسفة السياسية، فاجتمعت وأجمعت على أن «القوة» هي «القيمة» في عالم السياسة، وعلى أن الغايات تبرر الوسائل، وصكت للسياسة ذلك التعريف الذي يقول إنها: «فن الممكن من الواقع» فإن حضارتنا العربية الإسلامية قد ربطت «السياسة» ب«القيم» و«الأخلاق» وجعلت «العدل» هو القيمة الكبرى في عالم السياسة، والمقصد الأعظم من مقاصد الشريعة. . وما أعمقه وأبلغ دلالاته ذلك التعريف الذي صكته حضارتنا للسياسة، بلسان الإمام أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣ هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩ م) عندما عرفها فقال: «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. .» (١).

فهنا الربط العضوي ما بين السبل والحكمة. . ما بين الوسائل والغايات. . ما بين التدابير السياسية والقيم والأخلاق.



وهذه الروح المتدينة في حضارتنا العربية الإسلامية كان - ولا يزال - محورها ومزاجها هو «التوحيد» . . . به تميزت دينها، وتميزت سماتها وقسماتها جميعاً. . حتى نستطيع أن نقول: إن هذا «التوحيد» قد غدا «هوية» تتميز به أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات. . وهي قد بلغت في تصوراتها له الذروة في النقاء، والقمة في التجريد. . فكان تحريراً للعقل والروح من العبودية للطواغيت. .

فهو - إذن - التدين. . والتدين بروح التوحيد وعقيدته. . قد بلغ ويبلغ في حضارتنا العربية الإسلامية مبلغ «الهوية» والقسمة الثابتة، والسمة الشاملة، والخصيصة التي غدت معلماً من المعالم التي تتميز به حضارتنا عن غيرها من الحضارات. .

❖ والوسطية: التي جعلت حضارتنا - وأمتها - ترفض «الغلو» بكل صوره، وفي كل ميادين. . هذه الوسطية الإسلامية قد غدت هي الأخرى «هوية» تميزنا بها عبر تاريخنا الحضاري الطويل. . فهذه الأمة قد أراد لها الله - سبحانه وتعالى - أن تكون وسطاً،

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ٤ ص ٣٧٢. و(الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية) ص ١٧ - ١٩.

تقف موقف الشاهد العدل بين طرفي الظلم، والحق بين طرفي الباطل، والاعتدال بين طرفي المغلو... إلخ... إلخ... وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ﴿البقرة: ١٤٣﴾.

بل إننا لا نغالي إذا قلنا إن هذه «الوسطية الإسلامية» قد غدت - لمركزيتها ومركزها في «القسمات» - الهوية - قد غدت جماع «الهوية» العربية الإسلامية - والخصيصة الأم لأمتنا وحضارتنا، وزاوية الرؤية الصحيحة والوحيدة لكل من أراد إدراك حقيقة جوهرها و«هويتها»... كما غدت معيار تقدم الأمة - يوم سادت وتألقت في إبداعاتها الحضاري - وسبب تراجعها وجمودها وتخلفها، عندما أخلت مكانها للمغلو والتطرف ذات اليمين وذات الشمال!..



لقد عرفت الإنسانية العديد من الحضارات التي نمت وازدهرت، قبل الحضارة العربية الإسلامية، وحولها، ومن بعدها... وشهدت الإنسانية تميز العريق من هذه الحضارات بالمذاق الخاص، و«البصمة» الثقافية الخاصة التي ميزت الواحدة من هذه الحضارات عن غيرها... وشهدت الإنسانية أيضاً تميز حضارتنا بهذه «الوسطية الإسلامية» - كخصيصة العظمى - برزت فيها، فلوّنت قسمايتها، حتى غدت عنواناً عليها، وكانت سر ازدهارها، لا في إطارها المحلي فقط، بل وسر الجاذبية التي صنعت تأثيراتها العالمية سلماً واختياراً..

وقبل الحديث عن أبرز معالم هذه «الوسطية الإسلامية» لا بد من التنبيه إلى أن تطورات وإقناعات وفكرنا قد أصابت مصطلح «الوسطية» بما جعله - لدى البعض - مصطلحاً «سوء السمعة»!... فهو لدى «العامة» من المثقفين، وأشباه المثقفين من العامة، قد غدا مرادفاً «للثنائية» و«التجميع الفكري» و«انعدام الموقف الواضح والمحدد» و«إمساك العصا من المنتصف»، وغيبة اللون والطعم والرائحة عندما يتطلب الأمر الحسم والتحديد... وهو - أي مصطلح «الوسطية» - لدى كثير من «خاصة» المثقفين، يعني ما يعنيه في الفلسفة الأرسطية، أي «نقطة رياضية» بين «قطبين» من أقطاب ظاهرة ما... الشجاعة، مثلاً، هي وسط بين «الجبن» و«التهور»، كما أن «الكرم» هو

وسط بين «البخل» و«الإسراف» . . الخ . . الخ . فالوسط مغاير لكلا القطبين ، يتوسط بينهما . .

وما هكذا مضمون «الوسطية» ، كاختصاصية العظمى لحضارتنا العربية الإسلامية . .

فهى ليست الموقف الوسط بين أمرين - على هذا النحو ، وبهذا المعنى - وإنما هى «الموقف الثالث» الذى يرفض تطرف الانحياز لأى من القطبين المتناقضين والمتقابلين ، دون أن يكتفى بالوقوف فى نقطة ثابتة تتوسطهما ، وإنما يجمع ويؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه من سماتهما وقسماتهما . . فـ «الكرم» غير «البخل» وغير «الإسراف» ، لكنه موقف ثالث ، لا يتوسطهما ، وإنما هو جامع لسمات وقسمات من كل من «البخل» و«الإسراف» . ففيه من «الحرص» ومن «البذل» ما يجعله جامعاً ومؤلفاً لما يمكن جمعه وتأليفه من القطبين المتناقضين ، مع المغايرة لهما ، والتميز عنهما . . وقس على ذلك كل الفضائل والمواقف والقسمات الحضارية التى كوّنت ملامح الحضارة التى أبدعتها الأمة الوسط .

وإذا كان الله - سبحانه وتعالى - قد نبه على اختصاص هذه الأمة بهذه الخصيصة - التى يستطيع كل من امتلكها أن يدخل فى إطارها - فقال سبحانه : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ . . فإن لجناح المسلمين فى الحفاظ على هذه الخصيصة فى بنائهم الحضارى ، هو الذى مثل سر تقدمهم إبان عصر ازدهار حضارتهم . . كما أن اختلال التوازن - ومن ثم افتقارهم هذه الوسطية - هو الذى أفقدهم ميزتهم ، فدخلوا دروب الجمود والتراجع والتخلف الذى ساد حياتهم لعدة قرون . . ومن هنا تبرز العلاقة العضوية بين «الهوية الحضارية» وبين اليقظة المنشودة للأمة . . ففي المشروع الحضارى الكافل ليقظة الأمة ونهضتها لا بد وأن تكون الهوية الحضارية للأمة هى الصبغة التى يصطبغ بها هذا المشروع ، وذلك حتى تكون اليقظة حقيقية والنهضة مواصلة لروح الخلق والإبداع العربية الإسلامية ، وليست قيوداً تشد الأمة إلى نمط من «التحديث» مناقض فى هويته لشخصيتنا القومية والنمط الحضارى الذى تميّزت به أمتنا - عبر تاريخها الحضارى الطويل - عن غيرها من أم الحضارات الأخرى .

إننا مع القائلين : «إنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» . . لكن لهذه المقولة عندنا مضموناً أعمق مما لها عند الكثيرين . . فهى تعنى أن ازدهارنا الحضارى

المنشود رهن بتميز يقطنتنا ونهضتنا المعاصرة بالخصائص الأساسية والهوية الحضارية التي تميزت بها نهضتنا الأولى... والقضية ليست «قوالب تجارب السلف»، ولا معاركهم واهتماماتهم المرحلية، وإنما الثوابت والقسمات الحضارية، التي مثلت وتمثل الهوية التي تميزت بها أمتنا وحضارتنا عن غيرهما من الأمم والحضارات... تلك الخصائص التي نرى ارتباطها الوثيق «بالخصيصة الجامعة»، خصيصة «الوسطية الإسلامية»... فهذه الوسطية هي التي ميزت حضارتنا عن كثير من الحضارات الأخرى بالتوازن والموازنة بين ما عدّ في أنساق فكرية أخرى متناقضات لا سبيل إلى تعايشها، فضلاً عن الجمع بينها والتأليف بين سماتها وقسماتها... ففي الحضارة العربية الإسلامية تجسدت هذه الوسطية في العديد من السمات والقسمات التي كونت جوهر البناء الحضاري، ومثلت سر تفوق المسلمين وتقدمهم، وذلك من مثل:

(أ) تميز الإسلام - وهو دين - بـ «العقلانية»: «فالتنقل فيه - وهو قرآنه المعجز - لم يأت ليدهش العقول فيذهبها - كما كان الحال مع المعجزات المادية لرسول الرسالات التي سبقت الإسلام - بل لقد جاء القرآن الكريم ليحتكم إلى العقول، جاعلاً منها مناط التكليف الشرعي... وبعبارة الإمام محمد عبده: «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة. وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟»^(١)...

وهو قد آخى بين «الحكمة» و«الشريعة»، جاعلاً من صريح المعقول وصريح المنقول، ومن «كتاب الوحي المسطور» و«كتاب الكون المنظور» سبلاً متآخية، بل ومتكاملة، وهبها خالق واحد، ويسرّها جميعاً لهداية الإنسان وترشيده. دوغنا تناقض أو تضاد... حتى لقد قالوا - صادقين -: إنه الدين الذي تدبّنت فيه الفلسفة، وتفلّست الدين!... وللمرة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني تتأسس «فلسفة» أمة وحضارة - «علم الكلام الإسلامي» - على «الوحي» الإلهي، لا على رفضه أو تجاهله. كما حدث في حضارات أخرى...

(١) (الأعمال الكاملة) ج ٣ ص ٣٠١.

وهكذا تميزت حضارتنا بعقلانية متميزة . . عقلانية مؤمنة ، جامعة بين «العقل» و«النقل» ، ووسط متميز عن «النصوصية الظاهرية» المتكثرة للعقل . . وعن «العقلانية الوضعية» المنكرة لوحي السماء ! . .

(ب) وتميز الإسلام : - وهو الدين العالمى - الذى جاء رحمة للعالمين ، وعقيدة لا تختص بشعب أو قومية أو جنس من الشعوب والقوميات والأجناس . . تميز - مع عالميته - بعدم تجاهل الواقع القومى المتميز للأمم التى تدين به ودخلت فيه . . إنه لا يتجاهل الواقع القومى ، ولا يقفز عليه ، فمن آيات الله فى البشر اختلاف الألسنة والألوان . . ومع ذلك فهو ينكر أن تتحول التمايزات القومية إلى سدود تصد العقيدة والإخاء الإسلامى والإنسانى عن التأليف بين القوميات . . فهو - بالوسطية الجامعة - يعطى هذا التمايز القومى المضمون الحضارى الذى يؤلف بين التعددية القومية وبين عالمية الإسلام الدين . على النحو الذى يجعل أمة الإسلام وحضارته «محيطًا» أوسع يحتمل «الجزر القومية» دونما تناقض أو تضاد . . فالعروبة الحضارية الإسلامية - مثلاً - دائرة انتماء حضارية ، تسبقها الدائرة الوطنية ، وتليها جامعة الإسلام . . فمضمون العروبة الإسلامية هو ثمرة إسلامية ، متميز عن مضمونها العرقى الجاهلى ، ومن ثم فأفقها مفتوح . . وهى ليست فلسفة ولا «أيديولوجية» حتى تكون هناك إمكانية أو شبهة لتناقضها الفكرى مع الإسلام . .

وهكذا تميزت حضارتنا بهذه الوسطية الجامعة بين دوائر الانتماء ، التى غدت درجات فى سلم الانتماء إلى الإسلام . .

(ج) وبالوسطية الإسلامية : لم يقف فكر حضارتنا - إبان ازدهارها - عند «النظر والنظرى» ، وإنما زواج - فى توازن - بين هذا «النظر» وبين «الممارسة والتطبيق» . . فلم يقلد اليونان الذين انحازوا للعمل الفكرى ضد العمل اليدوى . ولم يقف المسلمون عند علوم الوحي والشرع وحدها ، وإنما برعوا فى علوم الكون والطبيعة أيضاً . . ولم يقفوا عند «القياس» الأرسطى ، والمنطق الشكلى - الصورى - وإنما تجاوزوه - عبر الملاحظة والتجريب والاستقراء - فأبدعوا «المنهج التجريبي» . . ورأينا حضارتنا - فى الأصول - كما أبدعت فى «أصول الدين» فلسفتها النظرية - علم الكلام الإسلامى - تبذع فى

«أصول التشريع» للدينيا «أصول الفقه» أيضاً . وكذلك صنعت في «الفروع» . . قسم
«الفقه» : فقه «المعاملات» مع فقه «العبادات» . .

ولهذه الحكمة : فلقد تميزت حضارتنا بما يحسبه نفر من المتغيرين لقيصة ، وذلك
عندما لم نقر مؤلفات خاصة «للمناهج» ، لا لأنها جهلت «المناهج» أو تجاهلتها ، وإنما
لأن «مناهج» النظر في علومها مبثوثة في مباحث تطبيقات هذه المناهج في «صناعات
هذه العلوم» ، وليست منعزلة عنها ، وذلك كمظهر لعدم الفصل بين «النظري»
و«التطبيقي» في فن التأليف والتصنيف . .

(د) وبالوسطية الإسلامية : حددت حضارتنا «للإنسان» في هذا الكون مكاناً
متميزاً . . فهو ليس سيد الكون - كما قررت ذلك الحضارات ذات الطابع المادى - حتى
لقد زعمت تجسد الله فيه ! . . كما أنه ليس «الحقير» . . المجبر . . الفاني . . المتلاشى» في
ذات الله - كما قالت الحضارات ذات الطابع الغنوصى والإشراقى - تلك الداعية إلى
تعذيب الجسد تقريباً إلى الله ! ، وإلى إدارة الظاهر للدينيا بزهد الدراويش ! . .

فمكان الإنسان في الكون - كما حدده الإسلام - : «أنه سيد في هذا الكون - سيد
فيه ، لا سيده - لأنه - مع تفضيله حتى على الملائكة المقربين ، وتسخير الطبيعة وقواها
وظواهرها له - يحتل في هذا الكون مكان الخليفة والوكيل والنائب . . لا مكان السيد
الحقيقى للكون . . فهو سيد في نطاق الخلافة والنيابة والوكالة ، سُخِّرَت له الطبيعة
لعمارتها وترقيتها ، وليس للعدوان عليها والندمير لمقوماتها . . وأعطى الحرية
والمسئولية ؛ ليكون في عمارة الكون وسياسة الدولة وتنظيم المجتمع مصدر السلطة
والسلطان ، في إطار مقاصد الشريعة وحدودها . . وبهذه الوسطية ربطت حضارتنا بين
«العلم» و«الحكمة» بين «الوسائل» و«الغايات» . . فتميزت بهذه الوسطية ، وميزتها
هذه الوسطية عن غيرها من الحضارات . .

(هـ) وتميزت الوسطية الإسلامية : عندما أقامت توازناً نموذجياً وغريباً بين «الفرد»
و«المجموع» . . حتى لقد استنت في ميدان الثروات والأموال سنة متميزة وممتازة ،
برئت من داء التطرف المنحاز إلى الفرد أو الفردية ، كما تجسد في «الليبرالية الاقتصادية
الغربية» ، ومن داء التطرف المنحاز ضد الفرد ، كما تجسد في «الاشمولية الاقتصادية

الغريبة» فأقامت موازنة وتوازناً بين الفرد والمجموع في هذا الميدان الحاكم واخبرني من ميادين الإصلاح الاجتماعي . . . فرأينا - فيها - أن حامل رسالة التقدم ليس «الفرد» وليس «الطبقة» . . . لأن الإسلام دين الجماعة . . . ورأينا قوام الجماعة مؤسساً على لبنات الأفراد والأسرة، وفروض «العين» - الفردية» تتراكم مع فروض «الكنفابة» - الاجتماعية» . . . ورأينا - فيها - الملكية الحقيقية والمطلقة - ملكية الرقبة - في الأموال والثروات لله - سبحانه وتعالى - والإنسان - من حيث هو إنسان وليس الفرد أو الطبقة - خليفة ومستخلفاً لله في إدارة الأموال وحيازتها واستثمارها والاستمتاع بحلالها وفق مقاصد الشريعة وعوازين العدل التي حددها المالك الحقيقي . . . ولهذا الإنسان - بحق الخلافة والوكالة والنيابة - ملكية مجازية ، هي ملكية المنفعة - أي الوظيفة الاجتماعية للملكية - محكومة بشروط ومقاصد الوكالة والنيابة والاستخلاف ، وهي ثمرة للعمل المشروع ، ومحدودة بحد الاكتفاء ، لا الفقر ولا الاستغناء والاستفراد ، وفق العرف الذي يرمي درجة المجتمع في سلم الغنى والرخاء . . . فجمعت هذه الوسطية المالية بين حسنى الملكية الجماعية والملكية الفردية ، وبرزت من أدواء التطرف والغلو في أي منهما . . . وكانت بهذا التمييز واحدة من السمات المميزة لحضارتنا عن غيرها من الحضارات . . .

(و) وتميزت الوسطية الإسلامية : بالموازنة بين «الدين» و«الدنيا» بين «الروح» و«المادة» بين «الدنيا» و«الآخرة» . . . فنحن نعمل للدنيا كأننا نعيش أبداً ، فيكون الكدح لإقامة العمران ، ونعمل للآخرة كأننا نموت غداً ، فيكون توظيف العمران الدنيوي لتحقيق سعادة الآخرة ، التي هي خير وأبقى . وإيماننا بالآخرة هو الذي يدعونا إلى أن نعمل في الدنيا ، فنغرم في الغرس حتى عندما تقوم القيامة ونشهد أشراطها بأعيننا ! .

لقد جمعت هذه الوسطية الإسلامية والتميز بين العالمين - «الدين» و«الدنيا» - حتى جعلت من ربة الحبة الدنيا عبادة ونية ، ومن صلاح أمور الدنيا وتوابع الاحتياجات المادية للإنسان الشروط الضرورية لصلاح أمر الدين ! - كما قال حجة الإسلام العزالي - وأصبح مألوفاً في فكرنا الحضاري مقولات تقول - ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . . . ولا يجتمع الأمة على ضلال . . . وأن المسلم الحقيقي - حتى لو كان أشعث أغبر - لو أقسم على الله لأبره الله ! وأن صلاة الجائع والخائف لا تصح ! لأن «الأس

المادى» شرط لتحقيق «الأمن والحضور الروحي»! وفيهما جُماع نعم الله التي نُسكِرُه
عليها بالعبادات ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (٣)﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمْتَهُمْ مِنْ
خَوْفٍ (٤)﴾ [قریش : ٣ ، ٤]

(ز) ووازنت حضارتنا - بالوسطية الجامعة - بين «حقوق الحكام» و«حقوق
المحكومين» ، فكان حكامها «عمالاً» عند محكومياتها و«أجراء» لديهم . . ! لهم - وهم
النواب عن الأمة - حق السمع والطاعة فيما فوضتهم الأمة فيه ، مما هو لازم لبلوغ الغاية
من التفويض ، وفق الشريعة وحدودها . . وللمحكومين على حكامهم حق العدل ،
الذى هو أعظم مقاصد الشريعة ، والغاية من رسالات كل الرسل ، واسم من أسماء الله
الحسنى ! . .

وبهذه الوسطية التي وازنت بين سلطة «الأمة» وسلطة «الدولة» ، لا تكون
«الدولة» : «المطلق» القائم على سياسة القوة» ولا «جهاز القهر» كما قررت ذلك فلسفة
السياسة الغربية . . ولا تكون «الدولة» ، كذلك «رخوة» تفتح أبواب الفوضى فى
الاجتماع الإنسانى ! . .

(ح) وأقامت وسطيتنا الإسلامية الجامعة : توازناً عبقرياً بين «العقل» و«القوة»
تحدث عنه أسلافنا فيما أورثونا من كنوز تحت عناوين من مثل : الموازنة بين «القلم»
و«السيف» . . أو «الكتب» و«السيف» . . وبهذا التوازن صارت القوة الضاربة أداة بيد
العقل والفكر الحضارة ، عليها أن تحمى الحمى ، ولها حق «الوعى» الحضارى عندما
يُطلب منها أن «تطيع» ! . .

ولقد ارتبط تقدمنا الحضارى بقيام هذا التوازن بين «الحق» و«القوة» . . فلما أصاب
الترف بأمراضه «قوتنا المتحضرة» ، وأعجزت الرفاهية وأقعدت العرب المسلمين عن
النهوض بمهمة القوة الضاربة دون الحق . . عند ذلك لجأت «الدولة» إلى «الشرك»
المماليك» ، فلما تضخمتم المؤسسة العسكرية المملوكية اختل التوازن بين «الحق»
و«القوة» كأشبع ما يكون الخلل ، فتحوّلت المؤسسة العسكرية من أداة بيد الخلافة إلى
«قوة مطلقة» تلعب «بالحق» ، بدلاً من أن تتوازن وإياه . . فكان تراجعنا الحضارى - منذ
ذلك التاريخ - نموذجاً لمكانة الوسطية الجامعة فى صيغة التقدم ، ومكانة الخلل وغيبة
التوازن والوسطية فى التراجع والهبوط ! . .

(ط) وجمعت وسطيتنا ووزانت بين «الدين» و«الدولة»: عندما وفتت شريعتنا الإسلامية الإلهية الثابتة عند المقاصد والمبادئ والقواعد والفلسفات والحدود الثوابت فيما يتعلق بشئون الدولة وسياسة المجتمع وتنمية العمران ومتغيرات الدنيا، الأمر الذى جعل من هذه الشريعة - فى أحكامها الدنيوية . . وخاصة المتغيرات منها - إطاراً حاكماً، هو أشبه ما يكون بالروح الحضارى والإطار الحاكم والفلسفة التشريعية . . والأمة - بداخل هذا الإطار، وبواسطة الشورى - هى مصدر السلطات، تبدع فى شئون «الدولة» إبداعها المتجدد دائماً وأبداً، والمحكوم - دائماً وأبداً - بروح الشريعة الإلهية ومقاصدها . . فتظل أبواب الإبداع والتجديد والاجتهاد مفتوحة، تلبى حاجات المستجدات، عبر الزمان والمكان، وتظل هذه المستجدات إسلامية على مر الزمان! . .

وبهذا التوازن تبرأ حضارتنا - فى هذا الميدان - من «الكهانة» و«السلطة» والدولة الدنيوية بالمعنى التى عرفتها مسيرة الحضارة الغربية، عندما جعلت «الدولة» ديناً خالصاً، فأضفت عليها قدسية الدين وثباته، فكان التناقض الحاد بينه وبين متغيرات الحياة . .

وتبرأ - كذلك - من نقيض «الكهانة»، وهو «العلمانية» التى تعزل السماء عن الأرض، وتنفى تدبير الله للاجتماع والعمران، وتجعل العالم مكتفياً بذاته، والإنسان مستغنياً - بالعقل والتجربة - عن شريعة الله! . .

فتميزنا الحضارى فى الموازنة بين «الدين» و«الدولة» هو الذى ميز حضارتنا بكون «الدولة» فيها «مدنية» و«إسلامية» فى الوقت ذاته . . لأنها إبداع مدنى ونظام بشرى، تحقق مقاصد الشريعة الإلهية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد وتنظيم العلاقة المدنية بين الناس! . .

تلك هى الوسطية الإسلامية: الخصيصة الحضارية الجامعة . . و«المزاج» الذى طبع حضارتنا وميزها . . و«زاوية الرؤية» لكل السمات التى ميزت حضارتنا عن غيرها من الحضارات . .

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وصديق رسول الله ﷺ إذ يقول - عن التوازن الوسطى - «الوسط : العدل ، جعلناكم أمة وسطاً» (١)

وهكذا رأينا تمايز الحضارات وتعددتها ، في إطار التروع الإنساني العام إلى التخصر والحضارة . . ورأينا خطأ القول بواحدية الحضارة إنسانياً وعالمياً . . وخطر القول بصراع الحضارات . .

فالقول بتعددية الحضارات ، وبالحتمية الواقعية للصراع فيما بينها ، يفضي إلى وأحديتها عندما يصارع القوى منها الضعيف ! - وتلك هي نظرية «صامويل . ب . هانتنجتون» في «صراع الحضارات» ! . .

والقول بواحدية الحضارة - إنسانياً وعالمياً - تجاهل للواقع الذي يجسد - على الأرض - تعددية الحضارات . . ودعوة إلى التخلي عن «الهوية» و«الجذور» و«الحقيقة» و«البصمة» التي تمايز بين حضارات الإنسان - وخصوصاً المغنى منها والتميز والعميق والعريق - فهو أشبه بالفسر على إلغاء الذات ! . . ولقد اتضح من «اعتراف» الدكتور طه حسين أنه «إلزام» لا علاقة له «بالاختيار» . . والالتزام ! . .

وبين هذين الغلوين يكون المنهاج الوسطى الجامع : تعددية الحضارات الإنسانية . . والتدافع والاستباق بينها على طريق التقدم وفي ميادين الارتقاء .



بقي أن نقول : إن هذه التعددية في الحضارات الإنسانية - التي يؤسسها الإسلام على سنة التعددية في الشرائع والمناهج بين الأمم - لا تعنى «قطيعة التضاد» ، كما أنها لا تعنى «مائل التبعية» و«تطابق التفليد» . . وإنما هي «تميز» يقف بين «الواحدية الحضارية» وبين «التضاد المطلق بين الحضارات» . . إنها تمثيرية يوم على ساقين اثنتين : ساق «العموم» القائم فيما هو مشترك إنسانى عام في حقائق وقوانين العلوم الموضوعية والطبيعية والمحايدة ، التي لا تتمايز حقائقها وقوانينها بتغاير عقائد وحضارات الباحثين فيها ، والمتتبعين بها ، وذلك لحيات موضوعات هذه العلوم ، ومائل ثمرات تجاربها ، مهما تعددت وتغايرت هويات القائمين بها .

ففى هذه الميادين نكون بإزاء «مشارك إنسانى عام» يمثل رصيذاً «للعوم» الجامع بين مختلف الحضارات الإنسانية، عبر الزمان والمكان .

وفى هذا الإطار: كان انفتاح العرب والمسلمين على فلك الهند وحسابها . . وعلى التراتيب الإدارية الفارسية . . وتدوين الدواوين الرومانى . . والعلوم الطبيعية عند الإغريق . . ثم تطوير هذه العلوم المحايدة، والإضافة إليها . .

وفى هذا الإطار - أيضاً - كان انفتاح الحضارة الغربية - إبان نهضتها الحديثة - على حضارتنا الإسلامية، وأخذها هذا الرصيد من المشارك الإنسانى العام، وتطويره والبناء عليه والإضافة إليه . .

وفيه - أيضاً - يأتى انفتاحنا المعاصر على الحضارة الغربية فى هذا الميدان . .

أما الساق الثانية التى يقوم عليها «تميز» العموم والخصوص فى العلاقة بين الحضارات الإنسانية المتعددة: فهى ساق الخصوصيات الحضارية فى الهويات والثقافات والعقائد والفلسفات . . وهى التى تحدث عنها «هانتجتون» - بدقة - عندما قال: «إن الحضارة هى: كيان ثقافى . . والحضارات تتميز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والوطن والدولة، والآباء والأبناء، والزواج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للمحقق والمسئوليات، والحرية والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمى . . وهى أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية والنظم السياسية» . .

وميادين هذه «الخصوصيات الحضارية» هى العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب والفنون والجماليات والعادات والأعراف، تلك التى تتغاير الأنساق الفكرية فيها بتغاير موضوعها - وهو النفس الإنسانية - تلك التى ليس لها ثبات المادة - موضوع العلوم المحايدة - وإنما تتغاير وفق الموارث والعقائد والفلسفات والثقافات والقيم والمثل . . إلخ . . إلخ . .

وإذا كانت التجارب المادية تتكرر على «المادة» فتثمر الحقيقة ذاتها والقانون نفسه، رغم التكرار - ورغم تغاير هويات القائمين بهذه التجارب - لثبات وحياد «المادة»

موضوع التجارب . . . فإن التجربة الفنية أو الشعرية أو الفلسفية أو الروحية - وكذلك الاجتهادات في العلوم الإنسانية والاجتماعية - يستحيل التماثل فيها عند تكرارها حتى لدى الإنسان الواحد؛ لأن موضوعاتها - النفس الإنسانية - ليس لها ثبات «المادة» الصماء ولا حياها . . .

فعلى ساق «العموم» الذى يمثل نطاق المشترك الإنسانى العام فى الفكر الإنسانى . . . وعلى ساق «الخصوص» الذى يمثل التعددية فى الهويات الثقافية والحضارية، يقوم «التمايز» الممثل لرؤية الإسلام لمعيار «التعارف» بين الحضارات الإنسانية المتعددة . . .

فهو - أيضاً - موقف وسطي جامع بين «العموم» و«الخصوص» ورافض لغلو الإفراط الذى يتوهم التضاد والقطيعة والعزلة بين الحضارات . . . وغلو التفريط الذى يدعو إلى التقليد والتشبه والتبعية والذوبان فى الحضارة المهيمنة، بدعوى واحدة الحضارة لكل العالمين ! .

وإذا نحن شئنا أمثلة تطبيقية على وجود «تعددية التمايز» بين الحضارات . كموقف وسطي بين دعاة «تغاير - التضاد» بين الحضارات، وبين دعاة «تماثل - الوحدة» فيما يسمونها الحضارة «العالمية» و«الإنسانية» الواحدة . . . فإننا واجدون، مثلاً .

١ - الاشتراك فى «الإيمان بالخالق» . . . والخصوصية فى «آفاق تديره» : ففى كل الحضارات، التاريخية منها والمعاصرة - وإذا نحن استثنينا القلة المادية المنكرة لوجود خالق لهذا الوجود - هناك اشتراك بين جميع أم تلك الحضارات فى الإيمان بخالق لهذا الوجود . . . فهذا الإيمان فطرة فطر الله الناس عليها . . .

وسمع هذا الاشتراك . هناك خصوصيات حضارية فى تصور كل حضارة من الحضارات لنطاق وآفاق عمل وفعل وتدير الذات الإلهية الخالقة لهذا الوجود .

(أ) فالتصور الوثنى الجاهلى لم ينكر وجود خالق لهذا الوجود ولكنه وقف - فى تصوره لعمل هذا الخالق - عند حدود «الخلق» . . . ثم أشرك معه شركاء آخرين، زعم أنها الوسائط المدبرة لشئون الحياة الدنيا، يفتزع إليهم الإنسان الجاهلى عند الملمات . . . ولذلك لم ينبع القرآن على التصور الجاهلى إنكار وجود الخالق للوجود، وإنما نعى عليه الوقوف بعمل هذا الخالق عند حدود «الخلق» ، دون آفاق التدبير فى كل ميادين الوجود

وسافر شئون العميران . . لقد أقرهم على «نطاق الاشتراك» - الإيمان بخالق للوجود - ونعى عليهم الإيمان بالشركاء الذين زعموا اختصاصهم - دون الله - بالتدبير لشئون هذه الحياة: ﴿ وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَ اللَّهُ فَإِنِّي يَوْفَكُونُ (٦١) اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٦٢) ﴾ [العنكبوت: ٦١، ٦٢] ﴿ وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٧٥) لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (٧٦) ﴾ [نجم: ٧٥، ٧٦] ﴿ وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ (٣٨) ﴾ [الزمر: ٣٨] ﴿ وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَ خَلَقْنَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سَبِيلًا لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ (١٠) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (١١) وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (١٢) لَتَسْتَبْشِرُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (١٣) وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ (١٤) وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ (١٥) ﴾ [الزخرف: ٩، ١٥].

ففى هذا التصور الجاهلى للذات الإلهية: اشتراك مع التصورات الأخرى فى الإيمان بخالق لهذا الوجود . . وفيه خصوصية جاهلية تقف بفعل الخالق عند حدود الخلق، وتشرك معه الشركاء فى التدبير والتلبية لحاجات الإنسان فى هذا الوجود! . .

(ب) وفى التصور الأرسطى اليونانى للذات الإلهية: شبه من هذا التصور الوثنى الجاهلى؛ فالله هو الخالق لهذا العالم . . لكنه خلقه ثم تركه يعمل بالأسباب المادية الذاتية المركبة فيه؛ فعلاقة الخالق بالوجود «علاقة منطقية» كعلاقة المقدمة بالنتيجة، وليست علاقة الراعى المدبر لشئون هذا الوجود! . .

فهنا - فى هذا التصور الأرسطى للذات الإلهية - اشتراك مع التصورات الأخرى فى

الإيمان بخالق للكون . . وتمييز في علاقة الخالق بالخلق ، وفي نطاق عمل وتدبير الله في المخلوقات .

(ج) وشبيه بهذه التصورات لنطاق عمل الذات الإلهية : التصور النصراني الذي يذبح ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله . . لأنه يحبس تدبير الذات الإلهية عن العمران البشري ويحصره في شئون الروح ومملكة السماء . . فضلاً عن جعله الخلق لبشر - هو المسيح - وليس الله !

(د) بل إننا نستطيع أن نسلك التصور العلماني في إطار هذه التصورات فهو - عند أغلب العلمانيين - لا ينكر الله كخالق للكون ، ولا الدين كمقيدة وشعائر وعبادات . . ولكنه يحرر العمران الإنساني - في السياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث - من « الشريعة الإلهية » و« ضوابط التدبير الإلهي لهذه الميادين » . .

ففي كل هذه التصورات « اشتراك » و« عموم » مع التصور الديني الحق ، الذي تفرد به القرآن الكريم . وفيها « تميز » و« خصوصية » فارقة بينها وبين التصور الإسلامي لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية في الوجود . .

(هـ) يتميز التصور القرآني لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية ، عندما لا ينفك بهذا النطاق عند حدود « الخلق » فقط لهذا الوجود ، وإنما يجعل الله - سبحانه وتعالى - الراعي والمدبر والحاكم - بقضائه وشرعه واستخلافه - لكل شئون الحياة ، وسائر ميادين العمران . . فهو « الخالق » وهو « مدبر الأمر » ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأُمُورَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [يونس : ٣] . . وله سبحانه وتعالى - « الخلق » و« الأمر » - أي التدبير - ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف : ٥٤] وهو باسط الرزق ومقدره : ﴿ اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنْ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [العنكبوت : ٦٢] وهو الذي « خلق » والذي « هدى » : ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى ﴾ [٤٩] قال رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (٥٠) .

[طه : ٤٩ ، ٥٠] .

وهكذا تشترك الحضارات في «عموم» الإنسان بخالف لهذا الوجود . . وفي الوقت ذاته تمايز تصوراتها في «الخصوصية» لنطاق وأفاق عمل وتدمير الخالق في هذا الوجود . . الأمر الذي يؤكد حقيقة التمايز الحضاري والخصوصية الحضارية والتعددية في الحضارات . .

٢ - الاشتراك في «إنسانية الحضارات» . . والخصوصية في «تصورات مكانة الإنسان في هذا الكون»: لكل الحضارات «إنسانية» بمعنى أنها صناعة الإنسان وإبداعه عندما يرتقى من سلم التمدن والثقافة والاستقرار . . وفي هذه الحقيقة تشترك كل الحضارات . .

لكن التصور الفلسفي لمكانة الإنسان في الكون يختلف من حضارة إلى أخرى ، رغم أن جميعها تشترك في كونها من صنع هذا الإنسان ! ! .

(أ) على فلسفة الحضارة الهندية: الترفانا Nirvana - ومعها بعض مذاهب التصوف الفلسفي ، الغنوصية^(١) ، الباطنية^(٢) ، العرفانية^(٣) ، «نيسبتي» للإنسان ، يجعله «أخف» . الموجه الذي لا سبيل إلى خلاصه إلا بالقائه في المطلق ، أو في ذات «الحق - الله»

(ب) وفي الفكر المادي: الذي طبع الحضارة العربية قديما وحديثا - نأله للإنسان - يجعل منه سيد الكون الذي يستطيع - بالحرية والاختيار - أن يحل الحرام الذي يحرم - تحليل الديني ، في شئون العمران ومنظومة القيم - كحق من حقوق الطبيعة التي لا تقترن بشرعية من شرائع السماء .

(١) الغنوصية: نسبة إلى غنوصيس ، أي «المعرفة»: نزعة فلسفية ودينية وتلقيفية ، ازدهرت في المذاهب الخضرى الهلينية . وهي قائمة على أن «المعرفة» هي طريق الخلاص ، وليس الإيمان الديني ، سواء أكانت انتصوص أو تعنى أوهما معا سبيل هذا الإيمان . وفي الغنوصية تلتقى الأفكار القنانية اليهودية بالأفلاموسية الحديثة ببعض تعاليم المذاهب الفارسية القديمة ، كالمزدكية والمالوية . انظر (القاسمى الفلسفى) مجمع اللغة العربية .

(٢) الباطنية: مذهب الذين يقولون بأن مذهب الله باطنة في العالم ، أى أن الله والعالم واحد . وفي انتصوص الدينية يلجئون في التأويل لمذهب الغلو ، فيقولون إن لكل ظاهرا باطنا ، ولكل تنزيل تأويلاً . حتى يبرهنون لاصطفاهم الدينية من الخلق بشتى أنواع

(٣) المذهب العرفاني: فيه من الغنوصية والباطنية ، وهو قائم على أن خلاص سبيله لمعرفة .

(ج) أما الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان في هذا الكون فإن مكانته هي مكانة الخليفة لله - سبحانه وتعالى - في عمارة هذه الأرض ، والخليفة حر وقادر ومريد ومستطيع وفاعل ، لكن في حدود بنود عقد وعهد الاستخلاف الذي هو الشريعة ، الإلهية ، فالإنسان سيد في الكون . وعهد لله ، وخليفة له . . . وبعبارة الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) : فإنه - الإنسان - «عبد لله وحده ، وسيد لكل شيء بعده» . . .

وهذه الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون هي خصوصية حضارية للحضارة الإسلامية تتميز بها عن الحضارات الإنسانية الأخرى . . . كما أنها ثمرة للتوسطية الإسلامية ، التي تقف بمكان الخليفة بين «التأليه» و«التهميش» ، وهي ثمرة من ثمرات التصور الإسلامي لنطاق عمل وتدبير الذات الإلهية . . . فلما كان الله هو المنبر للمخلق - وليس فقط الخالق للوجود - كان لتدبيره مدخل في الرعاية والارشاد للإنسان ، وهذا المدخل هو عقد وعهد الاستخلاف الذي جعل الإنسان حاملاً للأمانة - فهو ليس المَهْمَلُ المُجَبَّرُ المَهْمَشُ - كما أنه ليس المنفلت من إطار التدبير الإلهي . . . إنه الخليفة الخائق ومدبر هذا الوجود . . .

وهذا التصور الإسلامي للإنسان ، كخليفة لله ، مع تصور الذات الإلهية ، كمُدبر للوجود الذي خلقه ، هما وجهان عملة واحدة ، لعلها آخض ما يميز الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات ، فعنهما تنفرع خصوصيات أخرى كثيرة تشهد للحضارة الإسلامية بتميز الهوية وخصوصية الفلسفة ، عند المقارنة بالحضارات الأخرى .

ولفكرة الخلافة والاستخلاف هذه امتدادات وتحليلات كثيرة في عيdan التمييز الحضاري لحضارتنا الإسلامية . نجدُها في الفلسفة الإسلامية المتميزة لعلاقة الإنسان بالثروات والأموال . . . فهو «المالك المجازي» - مالك المنفعة - المحكومة بحريته في الحياة والاستثمار والإنفاق بنود عقد وعهد الاستخلاف . . . استخلاف المالك الحقيقي ، مالك الرقبة ، الله - سبحانه وتعالى - ﴿ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد : ٧] .

وهو حاكم ، له حكم ، وحاكمية ، وإنشاء للأحكام ، لكنه مكلف - في عقد الاستخلاف - أن يحكم وفق بنود هذا العقد : ﴿ وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [المائدة : ٤٩] ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا

جعلناك خليفة في الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴿[ص: ٢٦]

ولهذا الإنسان حقوق . . لكنها محكومة بحقوق الله - سبحانه وتعالى - وله مصالح . . لكنها يجب أن تكون شرعية . . معتبرة . . وله حرية . . لكنها محكومة بإطار عقد وعهد الاستخلاف . . والدولة التي يقيمها هي دولة الخلافة عن الأمة ، محكومة بسلطة الأمة ، التي هي - أي الأمة - مستخلفة لله ، محكومة سلطاتها بإطار الشريعة الإلهية . .

فهذا الموقع - موقع الخليفة - الذي أراده الله للإنسان في عمارة هذه الأرض ، هو الذي يعبر عن خصوصية الرؤية الإسلامية ، وأثرها في بناء الحضارة الإسلامية هو الذي يجعل هذا الإنسان : إنساناً . . وروانياً في الوقت ذاته ! . . وهو الذي يحقق المعنى الذي لم تدركه الملائكة من ذاتها . عندما خلق الله هذا الإنسان : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] .

وكما أن تحقيق فلسفة الاستخلاف ، وضوابط الخلافة يجعل الإنسان الخليفة : إنساناً ، وروانياً في الوقت ذاته . . فإن ذلك التحقيق يجعل من صناعته للحضارة : حضارة إنسانية ، وإسلامية أيضاً . . إنسانية ؛ لأنه هو صانعها ، وإسلامية ؛ لأن صانعها مضبوطة بضوابط ومقاصد الشريعة الإلهية . . وبهذا تتميز حضارة الاستخلاف - الإسلامية - عن غيرها من الحضارات التي « تهتمش » الإنسان أو التي « تؤله » ! . .

٣- الاشتراك في « الدين » . . والخصوصية في « مصدره » وفي « آفاه » : فكل الحضارات الإنسانية تشترك في التدين بالديانات - وضعية كانت أو سماوية - بل إن الشريعة التي أُلحِدت وأُحِلَّت « المادة » محل « الله » قد جعلت من الفلسفة المادية عقيدة وديناً ١٩ . .

لكن الحضارات تتمايز في رؤيتها لمصدر الدين . . فهناك حضارات الديانات الوضعية غير السماوية - مثل ديانات الشرق الأقصى - ومعها في هذه الفلسفة تقف

«الوضعية الغربية» بمذاهبها المتعددة . فلقد زعمت أن الدين - ككل ألوان الفكر وأنساقه - إنما هو إغراق بشري ، وثمرة من ثمرات العقل الإنساني ، بل وقالت إنه المسئل للفكر الإنساني في طور طفولة العقل البشري . الذي ارتقى بعد الطفولة إلى مرحلة المتأفريقا ، والإيمان بما وراء الطبيعة ، ثم لما نضج أصبح وضعية ، لا يرى علماً حقيقياً ولا معرفة حقيقية إلا إذا كانا من ثمرات التجارب الحسية والعقل المجرد ، انطلاقاً من حقائق الكون المادي المحسوس . .

فهذه الحضرارة عرفت الدين ، لكنها جعلته «وضعية إنسانية» . وليس «وضعية إلهية» و«حياً سماوياً» . . وحتى الحضارات ، أو التصورات الدينية التي اشتركت في الإيمان بالوضع الإلهي للدين ، نراها قد تمايزت في تحديد أفاق عمل هذا الدين . فالذين جعلوا الدين علاقة فردية وشخصية خاصة بين الفرد ومخالقه ، وشعائر عبادة محبوسة في القلوب والهيكل والصرايح ، مع عزله عن أن يضبط ويدير ويرشد كل ميادين الحياة وسائر مشئون العمران - الفكرى منها والتطبيقي - هؤلاء قد تميزت رؤية حضارتهم لأفاق عمل الدين ، ونطاق الدين عن الرؤية الإسلامية لهذه الأفاق . .

فالدين في الرؤية الإسلامية - فضلاً عن أنه وضع إلهي ووحى سماوي - هو الروح السارية في كل مجالات العمل الإنساني وسائر مناحي الحياة الإنسانية ، يضبط علاقة الفرد بربه ، وبمحيطه ، وبأهله وشعبه وأمته ، وبالإسانية جمعاء . . كما يضبط علاقة الدنيا بالآخرة ، والعمران بالقيم ، والوسائل بالحكم والمقاصد والغايات ، والسياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث ونظريات المعرفة بالفلسفات والأخلاقيات : ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١٦٠) قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦١﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (١٦٢) قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْيَ وَاللَّهُ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴿١٦٣﴾

[الأنعام: ١٦١، ١٦٤]

وهكذا تتميز الحضارة الإسلامية - عندما تكون حقاً إسلامية - عن الحضارات الأخرى - المشاركة لها في الدين - بهذه الرؤية الخاصة لمصدر الدين - ونطاق وأفاق الدين في الحياة . .

٤- الاشتراك في «العقل» . . والخصوصية في «ماهية العقلانية»: بدون «العقل» يستحيل أن يكون هناك إنحياز رشيد . . وكل الحضارات الإنسانية هي ثمرات لإبداع الإنسان العاقل الرشيد . .

لكن . . رغم هذا الاشتراك في العقلانية بين كل الحضارات الإنسانية، فإن هناك تمايزاً وخصوصية حضارة عن أخرى في مقام العقل، وفي مكانته بين سبل المعرفة الأخرى، ومن ثم ماهية العقلانية . .

فالحضارات المشتركة في الاحتكام إلى العقل تتفاوت في درجات هذا الاحتكام، وفي مدى الاقتصار عليه:

(أ) ففي المذاهب «الباطنية» الغروصية . . العرفانية - يُعَاشِرُ العقل وتضمير العقلانية . . بل ويُهْمَلُ النقل وكل سبل المعرفة الأخرى، ويكاد الوجدان والحدس والعرفان الباطني والإلهام والفيض والوهاب أن تستأثر بالعارف جميعاً . . ولذلك استحال بناء حضارة على «العرفان»، وإن أمكن أن يكون سبيلاً لخلاص أفراد الناس؛ لأن الحضارة بناء جمعي، بينما العرفان تجربة شديدة الفرد والاختصاص . .

(ب) وفي المذاهب المادية والوضعية: هناك إعلاء لمقام العقل إلى درجة الغرور العقلاني . . فالاحتكام إلى براهيته، مع ثمرات التجارب الحسية، هما سبيل المعرفة المعترف بهما، وما لا تعقله العقول وتفكره الخواص لا يرقى لمرتبة حضارة المعارف والعلوم.

(ج) أما في الرؤية الإسلامية: التي اصطفت بتلبيتها الحضارة الإسلامية، فإن للعقلانية ماهية متبصرة تميزاً كبيراً . .

لقد تبلورت العقلانية الغربية في طورها اليوناني عندما لم يكن هناك عقل ولا وحى يجاورها، فجاءت عقلانية متحررة من النقل ومن وحى السماء، متفردة بتحصيل المعارف وحقائق الأشياء . . بينما تبلورت العقلانية الإسلامية انطلاقاً من الوحي القرآني، وفي خضم الدفاع عن الدين، فجاءت عقلانية مؤمنة لإنسان مؤمن، يدرك أن ملكاته - ومنها العقل - هي تسمية في العلم والإدراك إذا قررت بالعلم الإلهي الكلي والمحيط . . وعن هنا جاءت العقلانية الإسلامية: تقرأ النقل بالعقل، وتحكم

العقل بالنقل؛ لأنها قد جعلت النقل مع العقل، والحواس، والوجدان، سبلاً أربعة للمعرفة، تتكامل في تحقيق الهداية للإنسان. . وجعلت مصادر المعرفة كتابي: الوحي المقروء، والكون المنظور. . وليس فقط كتاب الكون المنظور، كما هو الحال في الوضعية الغربية. . فللمعرفة مصدران. . ولسبيلها أربع هدايات. . الأمر الذي عصم العقلانية الإسلامية من الصراع الذي اكتوت بناره الحضارة الغربية. . الصراع بين العقلانية وبين اللاهوت. . وهو الصراع الذي جعل العقلانية الغربية الحديثة نقضاً للدين، بعد أن كانت في حقبتها اليونانية خلواً من الدين! . . بينما ظلت العقلانية الإسلامية - على مر تاريخنا الحضارى - الأخت الرضية للشريعة الدينية؛ لأنها واحدة من الهدايات، وليست بديلاً ولا نقيضاً لهدايات الدين.

بهذه العقلانية الإسلامية تميّزت الحضارات الإسلامية، رغم اشتراك سائر الحضارات في الاحتكام إلى العقل المبدع لهذه الحضارات! . .

٥ - الاشتراك في «السببية». . والخصوصية في «مرجعيتها»: وإذا كانت الحضارات كلها قد اشتركت في الإيمان «بالأسباب» وبالعلاقة بين «الأسباب» و«المُسببات»، فإن مناهجها ومذاهبها وفلسفاتها قد تمايزت في مرجعية هذه الأسباب وفي طبيعة العلاقة بينها وبين المُسبَّبات. .

(أ) فهناك أهل «العرفان» الذين يجعلون «الله - الحق» - سبحانه وتعالى - سبباً أوحده، لا سبب سواه في وجود كل المُسبَّبات وفيما يتوَلَّد عنها. . بل لقد ذهبوا على هذا الدرب إلى حيث أنكروا الوجود الحقيقي عما عدا الله - سبحانه وتعالى -!

(ب) وهناك الحضارات المادية: والمذاهب الوضعية، التي ترجع «المُسبَّبات» إلى الأسباب المادية، المركبة في المادة وقواها وظواهرها، وفي الإنسان والاجتماع البشرى. وهم يرون فيها «أسباباً ذاتية»، وليست مخلوقة لخالق وراءها، ومفارقة لمادتها، إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق، أو يتصورونه على الصورة التي تصورها عليه أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) محركاً أول، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية التفاعلة وحدها، دون علاقة تدبير بين الخالق وبين هذه الأسباب، أو قدرة على تغيير نظام عمل هذه الأسباب.

(ج) أما الموقف الإسلامي من مرجعية السببية فهو الذي يؤمن بوجود الأسباب، وبقِيام العلاقة بينها وبين المُسَبِّبات مع الإيمان بأن جميع هذه الأسباب: المركبة في المادة وقواها وظواهرها وفي الإنسان والاجتماع البشري، هي جميعاً مخلوقة أيضاً لحائِث هذه الأسباب، وأن عملها في مُسَبِّباتها لا يعنى انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها، إذا هو - سبحانه وتعالى - شاء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة» لحكمة يريد بها الله . . .

لقد اتفق على هذا التصور للسببية مفكرو الإسلام: الذين اصطفت بمكرهم حضارتنا الإسلامية . . . فالغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م) الذي ينهيه البعض بإنكار السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسَبِّبات هو القائل: «إننا نسلم أن النار خلقت إذا لاقها قطتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه . ولكننا - مع هذا - نُجَوِّز أن يُلْقَى شخص في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعدها، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجها عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار، فلما نرى من يطفى نفسه بالطلق - (مادة نباتية عازلة) - ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار، والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن يُنكر إمكانها ويُحكّم باستحالتها . . .»^(١)

فإنكار الغزالي لم يكن للسببية، ولا للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسَبِّبات، وإنما كان «السببية المادية» التي تنكر - بزعم الحتمية - قدرة سبب الأسباب على خرق «العادة» وذلك بخلق أسباب أخرى غير المعتادة! . . .

وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) - الذي اتهمه البعض بالانحياز «للسببية المادية» - هو الذي يقول: «ولا ينبغي أن يُشكَّ في أن هذ الموجودات قد يفعلُ

(١) (تهافت الفلاسفة) ص ٦٧، ٦٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م.

بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكثفة بأنفسها في هذا الفاعل ، بل يفاعل من خارج ، فعلة شرط في فعلها ، بل في وجودها ، فضلاً عن فعلها . (١٥)

فكلاهما - الغزالي وابن رشد - على عكس ما توهمه الذين ظنوا اختلافهما في هذه القضية - بقولان بالسببية ، وبعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، مع رفض «السببية المادية» ، التي تنكر فطرة وفعل مسبب الأسباب في إيقاف وتبديل فعل الأسباب في المسببات .

وهذا المذهب الإسلامي ، الجامع بين فعل السبب ، المودع في الأشياء - الطبايع - وبين قدرة خالق الأسباب والمسببات على خرق العادة ، وتبديل الأسباب - أي إيجاد عناصر سببية جديدة - هذا المذهب الإسلامي المنبسط عن مذهب الذين أنكروا السببية - من الباطنية الغنوصية - وهم يسمونها «العدّة» - ونفوا علاقة الأسباب بتحقيق الغاية - التي سموها «الوقفة» - فقالوا - بلسان «الغزالي» (٣٥٤هـ / ٩٦٥م) وهو من كبار فلاسفتهم : «قال لي - (أي الله سبحانه وتعالى) - كل أحد له عدّة ، إلا الواقف . وكل ذي عدّة مهزوم .» (١٦)

والتميز أيضاً عن مذهب الذين قالوا بالسببية المادية ، هذا المذهب الإسلامي - المتميز عن هذين المذهبين - هو الذي عبر عنه أفاضل (١٦٣ - ٢٥٥هـ / ٧٨٠ - ٨٦٩م) عندما قال : «إن التوحيد» في الألوهية ، وهو الذي يعنى الإيمان بخلق الله لهذا الكون ، لا ينفي وجود الأسباب الفاعلة في الموجودات - (الطبايع) - وقد يكون تصور هذا الأمر صعباً على غير أهله - لكنه الحق الممكن التصوراً والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبايع حقها من الأعمال ، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبايع فقد حمل عبءه على الكلام في التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطبايع لا تصلح إذا قرن بها بالتوحيد ، ومن قال هذا فقد حمل عبءه على الكلام في الطبايع ، وإنما يأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخش حقوق الطبايع ، لأن من

(١٥) (تهافت التهافت) ص ١٢٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م .

(١٦) (المواقف والمخاضات) - حرقف الوقفة - غلبم (أبو البرق) - هدم : ٥ . عندنا في نسخة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م .

رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل فقد أبطلت المدلول عليه. «^(١)

وهكذا، فمع اشترك كل الحضارات الإنسانية في الإيمان بالسيببية، نراها قد توزعت على مذاهب متباينة في مرجعية الأسباب، وفي طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات.

فكانت العنصرية الباطنية، المتكررة للأسباب المادية، والتي تحصر السببية في ذات الخالق - سبحانه وتعالى - وحده..

وكانت المادية، التي تقف بالسببية عند الأسباب المادية وحدها،

وكانت الوسطية الإسلامية الخاسرة في السببية - بين الأسباب المودعة في الخلوقات. وبين فعل الخالق للأسباب والمسببات.. فكانت السببية مشتركة إنشائيًا عامًا، وكانت مذاهبها المتباينة من الخصوصيات الحضارية التي تمايز فيها وبها الحضارات..

وإذا كان رفاعه رافع الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣ م) قد مثل أول عين للمشرق على حضارة الغرب، فإنه لم يخلط بين المشترك الإنساني العام بين الحضارات - وهو بعبارة - «علوم التمدن المدني».. العلوم الحكمية علوم عمران الواقع المادى.. وبين الخصوصيات الحضارية من الفلسفات والثقافات والعقائد - التي هي عمران النفس الإنسانية - فدعا إلى التمسك على الغرب في الأولى.. وانتقد فلسفتهم الوضعية في الثانية.. لقد ترجم ونشر - هو وتلاميذه - العلوم المحايدة.. وانتقد الفلسفة الوضعية التي تقف بوسائل المعرفة وآليات التحسين والتبجح عند العقل والتجربة وحدهما، مهملة «الشرع».. «فبلاد الإفرنج» - (عنده) - من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية.. العلوم الحكمية.. علوم التمدن المدني.. لكنها - مع ذلك - مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات.. ولهم في الفلسفة حشرات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية.. وليس لأهلها من دين النصرانية سوى الاسم فقط.. وهم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل وحده.. أو من الإباحيين الذين يقولون: «إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك فهم لا يصدقون بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية».. «.

(١) (كتاب الحيوان) ج ٢ ص ١٣٤، ١٣٥. تحقيق الأستاذ عبدالسلام حارون. طبعة القاهرة

وفي مقابل هذه الخصوصية الوضعية للحضارة الغربية - وهي التي رفضها الطغطاوى - قدم خصوصية الحضارة الإسلامية في نظرية المعرفة ، والعقلانية الموثقة ، وتأخي الحكمة والشرعية ، فقال : «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يُعَدُّ به إلا إذا أقره الشارع ، والتكاليف الشرعية والسياسية - التي عليها مدار نظام العالم - مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات ؛ لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التَّعَبُّدِيَّة التي لا يعلم حكمتها إلا المولى سبحانه ، وليس لنا أن نعتمد على ما يُحَسُّه العقل أو يُقَبِّحُهُ إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقييحه . . . ولا عبرة بالنفوس القاصرة ، الذين حكَّموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنا إليها تحسينا وتقييحا ، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدى الحدود . . . فينبغي تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع ، لا بطرق العقول المجردة . . . » (١)

هكذا شهدت الحقائق على وجود التزوع الإنساني للتحضر ، كمشارك إنساني عام بين كل البشر . . . وعلى وجود قطاع كبير من العلم الإنساني ، الذي لا تتغير حقائقه ولا قوانينه - إنسانيا - وإن تمايزت فلسفات تطبيقات هذه العلوم تبعاً لضبط التطبيقات بالضوابط الأخلاقية أو تحررها من هذه الضوابط .

وشهدت الحقائق - أيضاً - على تمايز الحضارات المتعددة ، في الإنسانيات والاجتماعيات والعقائد والفلسفات والمثل ومنظومات القيم وفلسفات التشريع والتقنين ، وفي الآداب والفنون ، وجميع ما نعمة به النفس الإنسانية في كل حضارة من هذه الحضارات . . .

فنحن - مرة أخرى - أمام تعددية حضارية ، وتنوع حضارى ، في إطار التزوع الإنساني إلى التحضر ، وهو الجامع لسائر بنى الإنسان .

فيإذا جاءنا داعية «عزلة . . وقطعية . . وانغلاق» . ليدعو إلى «الاكتفاء الذاتي» في الحضارة ، وإقامة الأسوار الصينية بين حضارتنا وبين غيرها من الحضارات . . قلنا له : إن هذه الدعوة لم تصح تاريخياً في مجرى التقاء وتفاعل الحضارات . . وذلك فضلاً عن استحالتها في العصر الذي نعيش فيه ! . .

(١) (الأعمال الكاملة) ج ٢ ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٧٩ ، ٣٢ ، ٤٧٧ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م

وإذا جاءنا «مغرب» يريد الانسلاخ من هويتنا الحضارية المتميزة، والمميزة لحضارتنا الإسلامية، ويدعو إلى تسفيه خصوصياتنا الشرقية والعربية والإسلامية - مثل سلامة موسى (١٣٠٥ - ١٣٧٧ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٨ م) - ليقول: «إن الرابطة الشرقية مسخفة... والرابطة الدينية وقاحلة... ونحن لا نريد العربية، لغة القرآن وتقاليد العرب... ولا بد وأن نصطنع جميعاً الثقافة والحضارة الأوروبيةتين، وتنصل من الشرق، ونولى وجوهنا نحو الغرب... الحضارة الغربية هي ما ونحن منها...»^(١)!

كان خير رد عليه - لغربية - ما قاله المفكر الغربي «سامويل. ب. هانتنجتون»^(٢) «إن الحضارة هي كيان ثقافي... والحضارات تتمايز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسؤوليات، والحرية والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمي. وهذه الاختلافات هي نتاج قرون... وهي أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية والنظم السياسية...». فهذا التحليل الغربي - لتمايز الحضارات - هو من أعمق وأدق الردود على المتغربين الداعين للإلحاق والالتحاق بالنموذج الحضاري الغربي، بدعوى وحدة الحضارة، عالمياً وإنسانياً.

وذلك فضلاً عما استقناه - في هذا الفصل - عن غيزنا الحضاري من شواهد ووقائع وبيانات.

إن عالمنا يجب أن يكون «متدى حضارات» تتفاعل جميعاً، من موقف وموقع الراشد المستقل، الذي يصافح الدنيا دون أن يتنازل عن «بصمته» التي تميزه، وهويته التي تمثل الجوهر والروح الحضارية الحافظة لتميزه عن الآخرين عبر الزمان والمكان.



(١) (اليوم والغد) ص ٥ - ٧، ١٨٦، ١٨٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م.

التعددية بين «نعمت الوحدة» و«نقمة التفتيت»

لا نغالي إذا قلنا إن «التعددية» هي ثمرة إسلامية ارتبطت برسالة الإسلام ونجسدت في حضارته . . لأن التعددية هي معيار ارتقاء الإنسان ، عندما يقبل الآخر فيتعایش معه ، وعندما ينضج فيبصر - إلى جانب عوامل وسمات الاختلاف - عوامل وسمات الوحدة والاتفاق ، وعندما يبلغ به النضج الحد الذي يرى فيه ضرورة الاختلاف - كالاتفاق - لأن التنوع والتعدد زينة للحياة وإغناء للأحياء ، فهو - كالاتفاق - فطرة إنسانية ، وضرورة من ضرورات الحياة . .

ولأن هذا التطور من فكر البشر هو طور النضوج ، ولأن الإسلام قد ختم رسالات السماء إلى الإنسان عندما بلغت الإنسانية سن الرشد فلقد ارتبطت التعددية بشريعة الإسلام وأمتة وحضارته . .

فقبل الإسلام - وحتى في بلاد كمصر ، اشتهرت بالتسامح والانفتاح الحضارى والتعايش مع الآخرين والتأثر بهم - وجدنا الديانة التوحيدية لـ «إخناثون» (١٣٦٩ - ١٣٥٣ ق. م) تدمر معابد «أمون» ، وتضطهد كهنتها وتطارد أتباعها في كل مكان . فلما انتصرت «الأمونية» على «الإخناثونية» بادلتها اضطهاداً باضطهاد ، حتى اجتثتها وطوت صفحاتها من الوجود .

وعندما دخلت النصرانية إلى مصر ، شن أقباطها النصراني حملة إبادة ضد ديانتها القديمة ، فهدموا معابدها ، ودمروا هيكلها ، وأحرقوا مكتباتها ، وسجلوا كهنتها وفلاسفتها . .

وكذلك صنعت مصر - الدولة الرومانية الوثنية - بنصارى الأقباط المصريين . . بل لقد استمر الاضطهاد لهم حتى بعد تدين الدولة الرومانية بالنصرانية، ذلك أن اختلاف المذهب - داخل النصرانية - كان مصدر اضطهاد وإبادة من الملكانيين البيزنطيين لليعاكية المصريين . . حتى ليؤرخ نصارى مصر حتى اليوم بعصر شهدائهم، الذين استشهدوا على يد نصارى مثلهم لمجرد الاختلاف فى المذهب! . . فلم يسع مذهب مذهباً آخر حتى داخل الدين الواحد! . .

بل لقد صنع المصريون النصارى ذلك الاضطهاد مع بعضهم البعض، فاضطهدت الأرثوذكسية - التى شكل أنطاسيوس (٢٩٥ - ٣٧٣م) مذهبها اضطهدت «الأيوسية» الموحدة - نسبة إلى «أريوس» Arius (٢٨٠ - ٣٣٦م) - وطاردت أنصارها، حتى أزالتها من الوجود! . .

فكان تاريخ الدين والتدين نحالاً من سماحة التنوع ورحابة صدر التعددية، حتى ارتفعت فى مصر رايات الإسلام، فأعلن عمرو بن العاص (٥٠ ق. هـ - ٤٣ هـ / ٥٧٤ - ٦٦٤م) الأمان الدينى لكل المتدينين، وأمن المضطهدين من قبض مصر، فعاد الهاربون فى الصحارى والمغارات، ورد إليهم الإسلام الحق فى حرية الاختيار للدين وللمذهب، بل ورد إليهم كنائسهم المغتصبة، فكان الإسلام أول دين يؤسس ويحرر دور العبادة للمخالفين! . . وكان قرآنه أول كتاب دين لا يتحدث عن الحفاظ على المساجد وحدها بل يضع ترتيبها - وفق التاريخ - فى نهاية دور عبادة الملل والشرائع ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِحَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ صَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠]

هذا عن مصر، التى يضرب المثل بشعبها فى التسامح الدينى والتعايش بين المختلفين . .

وفى الغرب الرومانى، والولايات الشرقية الرومانية، كان «الاستفراد»، ورفض التعددية متهاجاً متبعاً . فالوثنية الرومانية تضطهد النصارى، وتلقى بهم أحياء إلى الأسود طعاماً! . . وعندما تدين الرومان بالنصرانية صنعوا الاضطهاد نفسه مع الوثنيين! . . بل ومع النصارى الذين اختلفوا معهم فى المذهب! . . وفى كل عهدهم -

الوثنية . . والتصرانية - مارسوا الاضطهاد مع اليهود، إبادة وتهجيراً، وهدماً للمعابد، وتحويل أماكنها إلى مجمعات للنفايات والقاذورات . .

ولقد استمر هذا الإكراه والقهر في ربوع الحضارة الغربية - وامتداداتها - طوال تاريخها - سُنَّة سيئة مرعية ومتبعة إلى حد كبير . . ويكفى أن نطالع مرجعاً علمياً واحداً، كتبه مستشرق منصف، هو «سير توماس . و. أرنولد» (١٨٧٤ - ١٩٣٠ م) لنرى هذه القسمة والخصوصية الحضارية الغربية، تقابلها وتناقضها سماحة الإسلام - المؤسسة على التعددية - إزاء الديانات الأخرى ومعتقداتها .

فشارلمان (٧٤٢ - ٨١٤ م) فرض التصرانية على السكسونيين بحد السيف . . وفي الدانمرك استأصل الملك كنوت الديانات غير المسيحية من بلاده بالقوة والإرهاب . . وفي بروسيا فرضت جماعة إخوان السيف Bmetheren of the sward المسيحية على الناس بالسيف والنار .

وفي ليفونيا، فرض فرسان Drdo fatrumm militine christ النصرانية على الشعب فرضاً . .

وفي جنوب النرويج، ذبح الملك أولاف ترايجفيسون كل من أبى اعتناق المسيحية، أو قطع أيديهم وأرجلهم ونفاهم وشردهم، حتى انقرضت النصرانية بالبلاد . .

وفي روسيا، فرض فلاديمير Vladimir عام ٩٨٨ م النصرانية على كل الروس - سادة وعبيداً - أغنياء وفقراء غداة اعتناقه لها . . ولم يُعترف فيها بإمكانية تعدد الأديان إلا في مرسوم صدر عام ١٩٠٥ م . . وفي الجيل الأسود - البلقان - قاد الأسقف الحاكم دانيال بتروفيتش d. petrovich عملية ذبح غير المسيحيين - بمن فيهم من المسلمين - ليلة عيد الميلاد عام ١٧٠٣ م . . وفي المجر أرغم الملك شارل روبرت غير المسيحيين على التنصر أو النفي من البلاد عام ١٣٤٠ م . . وفي إسبانيا - قبل الفتح العربى - كان المجمع السادس - فى طليطلة - قد حرم كل المذاهب غير المذهب الكاثوليكي، وأقسم الملوك على تنفيذ هذا القانون بالقوة ! .

وحيثما امتد نفوذ ونهج الحضارة الغربية هذا، شهد التاريخ هذا القهر والاضطهاد والإكراه . . فاليغاوية - فى مصر والشرق - اضطهدهم النصارى الملكانيون، بالقتل

والنفي والتشريد . . وقتل جستنيان الأول (٥٢٧ - ٥٦٥ م) مائتي ألف من القبط في مدينة الإسكندرية وحدها، حتى اضطر من نجا من القتل إلى الهرب في الصحراء . . وفي أنطاكية حدث القهر والاضطهاد أنفسهما لغير المسيحيين، ولعنتقى غير مذهب الدولة الرومانية من المسيحيين! . . وفي الحبشة، قضى الملك سيف أرعد (١٣٤٢ - ١٣٧٠ م) بإعدام كل من أبى الدخول في المسيحية، أو نفيهم من البلاد . . وصنع ذلك الملك جون في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي! . . ناهيك عن مأساة مسلمي الأندلس على يد فرديناند وإيزابيلا! . .

لقد سنت الحضارة الغربية سنة الإكراه في الدين، واتخذت القهر - في أشع صورته - سبيلاً لانفراد المسيحية بساحة التدين، بل وانفراد مذهب واحد من مذاهبها بعقائد الذين أكرموا على «الإيمان»! . . وكان شعارها كلمات «الوصية» المنسوبة إلى القديس نويس (١٢١٤ - ١٢٧٠ م) والتي تقول: «عندما يسمع الرجل العامي أن الشريعة المسيحية قد أسئ إلى سمعتها فإنه ينبغي ألا يذود عن تلك الشريعة إلا بسيفه، الذي يجب أن يطن به الكافر في أحشائه طعنة نجلاء»^(١)! . .

فنحن - إذن - أمام «خصوصية غربية»، اعتمدت سبل القهر والإكراه لتوحيد المعتقد والمذهب الديني، حتى لقد خلعت مواطنها المسيحية من الأقليات الدينية، التي هي شهادة التسامح والتعايش بين الديانات . .

فلا استفرد الديني - بل والمذهبي - كان هو المنهج السائد . . ولم تعرف التعددية طريقها إلى تلك المجتمعات إلا بعد أن تعلمتها من «نظام الملل» العثماني، في العصر الحديث! . .

أما الإسلام فمذ أن ارتفعت راياته على هذه الولايات، وجدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ومعه صحابة الرسول ﷺ عندما دخل القدس (١٥ هـ / ٦٣٦ م) وعقد لأهلها «العهد العمري» الذي قن حرية التدين، وحق الاختيار الديني، ونهج التعددية . . وجدناهم يفرشون أردبتهم ويحملون عليها النفايات والقاذورات التي وضعها الرومان في مواطن العبادة، ويعيدون لها طهرها وقديستها، بل ويتبعون هذه

(١) أرنولد (الدعوة إلى الإسلام) ص ٣٠ - ٣٢ - ٧٢ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٤١ - ١٤٣ -

١٥٤ - ١٥٦ - ٢٢٦ - ٢٣٠ - ٢٧٤ - ٢٧٦ . ترجمة د. حسن إبراهيم حسن . د. عبد المجيد عابدين،

إسماعيل النخراوى، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

الأماكن التى سبق وعُبد فيها الله، وفق مختلف الشرائع، فيقيمون فوقها المساجد والمحاريب التى تتلى فيها آيات الله ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأْنِيهِ وَكُتِبَ وَرُسُلُهُ لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥] ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ٦]

فبالإسلام بدأ فجر التعددية فى تاريخ الإنسان؛ لأنه الشريعة التى علقت إيمان المؤمن بها على الإيمان بكل الرسل والرسالات! . . . ولم يقف الإسلام بالتعددية والتنوع والاختلاف عند حدود «الحق الإنسانى» - الذى يجوز التنازل عنه أ - وإنما ارتفع بها إلى مقام السنة الإلهية والقانون الربانى الذى لا تبديل له ولا تحويل . . . فهى القاعدة والسنة الكونية والنهج الحضارى الذى أراده الله . . . ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتَكُمْ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ﴾ [٢٢] ﴿ [الروم: ٢٢] ﴾ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] وصدق الحديث النبوى على هذه الآيات القرآنية: «الأنبياء إخوة لعلات» (أمهات متعددات) - دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»^(١).

وفتنها الدستور الأول للدولة الإسلامية الأولى: « . . . وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وبينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم »^(٢). وجسدتها الحضارة الإسلامية واقعاً معيشاً . . . فعاشت وتعايشت، وشاركت فى الإبداع الحضارى كل ألوان التنوع والتعددية . . .

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والإمام أحمد .

(٢) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) ص ٦٩، ٢٠ .

ففى الإطار الإسلامى الأوسع عاشت التمايزات القومية، تحدد اللغات دوائرها .
وتعاشت التمايزات الدينية - سماوية ووضعية - تحدد الشرائع دوائرها وانتماءاتها .

وفى الإطار العربى الإسلامى وجدنا ونجد خارطة التعددية فى الأقوام، يتجاور فيها
- مع العرب - الأكراد والبربر، والأرمن والآراميون، والسوريان، والتركمان،
والشركس، والأتراك، والإيرانيون، والتويون والزنج واليهود الغربيون . . إلخ . .

وعلى خارطة التعددية فى الملل والشرائع والمذاهب الدينية، وجدنا ونجد: اليونان،
الروم، الأرثوذكس، والنساطرة الآشوريين، والأقباط الأرثوذكس، واليعاقبة
الأرثوذكس، والأرمن الأرثوذكس، واليونان الروم الكاثوليك، والسريان الروم
الكاثوليك، والأرمن الكاثوليك، والأقباط الروم الكاثوليك، والكلدان الروم
الكاثوليك، والموارنة الروم الكاثوليك، والبروتستانت، والإنجيليين . . واليهود
الربانيين الأرثوذكس، واليهود القرائين، واليهود السامريين، والصابئة، واليزيدية
والشوايك، والبهائية، والديانات القبلية الزنجية الأرواحية . . إلخ . .

وعلى خارطة التعددية فى المذاهب الإسلامية - الكلامية والفقهية - السنة بمذاهبها،
والشيعة بمذاهبها . . فهناك: الأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والجعفرية،
والزيدية، والإباضية، والظاهرية، والإسماعيلية، والدروز، والعلويون (النصيرية) إلخ . .

هكذا، تجسدت فى خارطة الحياة الإنسانية - بالحضارة الإسلامية: أمة واحدة،
وضمت كل ألوان التنوع والتعدد والاختلاف فى الفروع التى تكوّن لبنات البناء الواحد
لأمة الإسلام - المتحدة فى العقيدة والشرعية والحضارة ودار الإسلام - والمتنوعة فيما عدا
ذلك من السمات والقسمات! . .

تلك هى قصة الاقتران بين التعددية والإسلامية: كأمة وحضارة . كما عرضت لها
فصول هذا الكتاب .

لكننا . . ومنذ الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة نشهد مخططاً معادياً لوحدة
الأمة، يريد أن يحوّل «نعمة التعددية» إلى «نقمة»! وأن يتنقل بطوائف الأقوام والملل
والمذاهب من «لبنات» فى بناء الأمة الواحدة إلى «ثغرات» فى جدار الأمن الوطنى
والقومى والحضارى . .

بدأ ذلك المخطط بمحاولات بونايرت (١٧٦٩ - ١٨٢١ م) مع نفر من أقباط مصر ، إبان الحملة الفرنسية عليها (١٢١٣ هـ / ١٧٩٨ م) . . . عندما أغرى جماعة من «أراذل الأقباط» - كما سماهم الجبرتي (١١٦٧ - ١٢٣٧ هـ / ١٧٥٤ - ١٨٢٢ م) فأقاموا فيلقاً قبطياً ، شارك مع الجيش الفرنسى فى القهر الاستعماري لمصر وفى إخماد ثوراتها وانتفاضات مدنها وقراها ضد الغزاة . . . وكانت قيادة هذا الفيلق «للمعلم» يعقوب حنا (١١٥٨ - ١٢١٦ هـ / ١٧٤٥ - ١٨٠١ م) - الذى نبذته كنيسة القبطية . . . وجعله الفرنسيون «جنرالاً»! . . . وسماه الجبرتي «يعقوب اللعين»! . . .

ولقد استهدفت هذه المحاولة البونايرتية وحدة الأمة ، عندما أرادت سلخ مصر - باسم «الاستقلال» - عن محيطها العربى والإسلامى ، وقطع روابطها بهويتها الحضارية وتراثها الإسلامى ، وذلك بإلحاقها بالغرب ، وإحلال «التشريعات التى ترضى عنها فرنسا» محل شريعة الإسلام - التى تمثل سمة من سمات وحدة الأمة الإسلامية^(١) . . . وكانت تلك أقدم محاولات التفتيت للأمة فى عصرنا الحديث .

وتزامنت مع هذه المحاولة دعوة بونايرت سنة ١٧٩٩ م للطوائف اليهودية - التى نعمت فى الحضارة الإسلامية بما لم تحلم به فى حضارة أخرى - دعوته لها كى تتحالف مع جيشه الغازى ومشروعه الاستعماري ، فتقوم بدور «شجرة الاختراق» و«موطن» التقدم ، وذلك مقابل تمكينهم من فلسطين . . . فأصدر بونايرت نداءه لهذه الطوائف اليهودية ، أثناء حصاره لمدينة «عكا» فقال :

«من نابليون بونايرت ، القائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية الفرنسية فى إفريقيا وآسيا إلى ورثة فلسطين الشرعيين .

أيها الإسرائيليون ، أيها الشعب الفريد . . . انهضوا بقوة ، أيها المشردون فى التيه . . . لا بد من نسيان ذلك العار الذى أوقعكم تحت نير العبودية ، وذلك الخزي الذى شل إرادتكم لألفى سنة . . .

(١) د. أحمد حسين الصاوي (المعلم يعقوب بين الحقيقة والأسطورة) ص ١٢٣ - ١٣٢ - ملحق ٦ ، ٧ ، ٨ - طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦ م .

إن فرنسا تقدم لكم يدها الآن حاملة إرث إسرائيل . . إن الجيش الذي أرسلتني العناية الإلهية به . . قد اختار القدس مقراً لقيادته، وخلال بضعة أيام سيتقل إلى دمشق المجاورة، التي استهانت طويلاً بمدينة داود وأذلته . . يا ورثة فلسطين الشرعيين: إن الأمة الفرنسية . . تدعوكم إلى إرثكم بضمانيها وتأييدها ضد كل الدخلاء . . «^(١)!!

فكما بدأ المشروع الاستعماري الغربي فتح ثغرات الاختراق والتفتيت على جبهة أقباط مصر . . بدأ فتح ثغرة ثانية على جبهة الطوائف اليهودية . . ساعياً إلى تحويل «نعمة التعددية» إلى «نقمة التشرذم والتفتيت»! .

وبعد هزيمة مشروع بوناپرت . . واصلت إرساليات التنصير الديني والتغريب الثقافي - الفرنسية - محاولات الاختراق والتفتيت، بالعمل على تحويل بعض الطوائف والمذاهب والملل إلى ثغرات اختراق تفتت وحدة الأمة، وتهدد أمنها الوطني والقومي والحضاري . . فمدارس الإرساليات الفرنسية في الشام، استهدفت - كما عبرت عن ذلك مراسلات قناصلهم - «جعل سوريا - (أي الشام الكبير) - حليفاً أكثر أهمية من مستعمرة!» و«تأمين هيمنة فرنسا على منطقة خصبة ومنتجة!» وتحويل الموارد إلى «جيش متفان لفرنسا في كل وقت!» وذلك وصولاً إلى «جعل البربرية العربية - (كما قالوا) - تنحني لا إرادياً أمام الحضارة المسيحية لأوروبا»!^(٢)!!

وما حاوله الفرنسيون مع الموارد: حاوله الإنجليز مع الدروز، في التاريخ ذاته! . . وحاولوه مع اليهود، عندما أرادوا استخدامهم في فلسطين سداً أمام مشروع مصر، بقيادة محمد علي باشا (١١٨٤ - ١٢٦٥ هـ / ١٧٧٠ - ١٨٤٩ م)، لتجديد شباب الشرق، وعلاج أمراض الدولة العثمانية . . فكتب وزير الخارجية الإنجليزي «المرستون» إلى سفيره في «إستانبول» اللورد «بونسونبي» في ١١ أغسطس سنة

(١) محمد حسين هيكل (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل - الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية) الكتاب الأول ص ٣١، ٣٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦ م.

(٢) من مراسلات القناصل - محفوظات أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية - بياريس - لسنوات ١٨٤٠ - ١٨٤٢ - ١٨٤٨ - ١٨٩٧ - ١٨٩٨ م انظر د. محمد عمارة (هل الإسلام هو الحل؟ لماذا، وكيف؟) ص ٢٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م.

١٨٤٠ م، يقول له : «عليك أن تقنع السلطان وحاشيته . . بأنه إذا عاد الشعب اليهودي تحت حماية السلطان ومباركته إلى فلسطين، فسوف يكون ذلك مصدر ثراء له، كما أنه سوف يكون حائلاً بين محمد علي أو أى شخص آخر يخلفه وبين تحقيق خطته الشريرة في الجمع بين مصر وسوريا»^(١)!!

فالهدف هو التفتيت للأمة، بتوظيف اليهود عقبة ضد «الجمع بين مصر وسوريا»!

كذلك، سعى الإنجليز إلى ما سبق وسعى إليه بونايرت، فمقاصد المشروع الغربي واحدة . . مع اختلاف المحتكر للثمرات! . . وذلك عندما استهدفوا علاقة أقباط مصر بمسلميها . . عن طريق العداء للأتنيين، ومحاولات ضرب الجميع . . وذلك بإقامة قواعد اختراق للتنصير، وفق المذاهب النصرانية الغربية تارة، وبغرس وتنمية الشقاق الطائفي مع المسلمين تارة أخرى . . وبالعداء لوحدة الأمة في كل الأحيان - فالمرور (١٨٤١ - ١٩١٧ م) - المعتمد البريطاني في مصر - ترعجه وحدة الأمة - أقباطها ومسلميها - في منظومة القيم، حتى ليتعذر التمييز بين القبطي والمسلم، فينتقد دينهما! ويحدد أن العدو بالنسبة له هو الطابع الشرقي للحضارة، الذي يميزها عن الحضارة الغربية الغازية . . فيقول: «إن مسيحية القبطى محافظة - (جامدة) - بقدر ما هو إسلام المسلم، والقبطى غير قابل للتغيير - (التقدم) - . . وهذا راجع «لأنه قبطى، بل لأنه شرقى، ولأن ديانتة التى تسمح بالتقدم قد حوصرت بأخلاط معادية للتقدم . . وإذا كان المسلم لم يصبح مسيحياً على أى وجه من الوجوه . فإن القبطى قد أصبح مسلماً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه فى المسلك الأخلاقى واللغة والروح»^(٢)!

فعدو كرومر - المعتمد البريطانى للاستعمار الإنجليزى فى مصر - هو وحدة الأمة والحضارة، التى جعلت الجميع شرقيين، بصرف النظر عن الملل والشرائع، التى جعلت النصرانى المصرى متوحداً مع المسلمين فى المسلك الأخلاقى واللغة والروح! . .

(١) (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل) الكتاب الأول، ص ٤٤، ٤٥ .

(٢) كرومر (مصر الحديثة) والنص فى: محمد السماك (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٩٣ - طبعة

بيروت، سنة ١٩٩٠ م.

وعندما أخذ مخطط بونا برت مع اليهود - والذي تبناه الإنجليز إبان تصاعد دورهم الاستعماري في الوطن العربي - عندما أخذ هذا المخطط طريقه إلى التطبيق في أرض الواقع ، عبر وعد بلفور سنة ١٩١٧ م . والانتداب البريطاني على فلسطين (١٩٢٠ - ١٩٤٨ م) . . . وقيام الدولة الصهيونية سنة ١٩٤٨ م . أصبح لهذه الدولة - كقاعدة عربية في قلب وطن الأمة - مخططها للتفتيت والتفكيك ، والذي يستهدف إلغاء الأمة . . . وتحولها إلى ركाम من الطوائف والملل والنحل والمذاهب والأقوام والأعراق . .

ولأن الإسلام هو عامل التوحيد الأول لهذه الأمة ، فلم يقف مخطط التفتيت الصهيوني عند دائرة الأمة العربية ، وإنما امتد ليشمل عالم الإسلام ، من شبه القارة الهندية إلى المغرب الأقصى على شاطئ الأطلسي ! . . فكانت الخطة التي صاغها المستشرق الصهيوني «برنارد لويس» Bernard Lewis

والتي نشرتها مجلة Executive Intelligence researchproject - التي تصدرها وزارة الدفاع الأمريكية - البتاجون - والتي يخطط فيها «لتقسيم الشرق إلى دويلات إثنية أو مذهبية . . . وبموجب تلك الخطة يدعو برنارد لويس إلى :

١ - ضم إقليم بلوشستان الباكستاني إلى مناطق البلوش المجاورة في إيران ، وإقامة دولة بلوشستان .

٢ - ضم الإقليم الشمالي الغربي من الباكستان إلى مناطق البوشتونيين في أفغانستان ، وإقامة دولة بوشتونستان .

٣ - ضم المناطق الكردية في إيران والعراق وتركيا ، وإقامة دولة كردستان .

٤ - إن اقتطاع المناطق الكردية والبلوشية من إيران يفتح ملف التقسيم الداخلي لإيران ، في ضوء الواقع الإثني ، مما يحقق إقامة الدويلات التالية :

(أ) دويلة إيرانستان .

(ب) ودويلة أذربيجان .

(ج) ودويلة تركمانستان .

(د) ودويلة عربستان .

٥- إقامة ثلاث دول في العراق :

(أ) إحداهما كردية سنية في الشمال .

(ب) والثانية سنية عربية في الوسط .

(ج) والثالثة شيعية عربية في الجنوب .

٦- إقامة ثلاث أو أربع دويلات في سوريا :

(أ) منها واحدة درزية .

(ب) وثانية علوية (نصيرية) .

(ج) وثالثة سنية .

٧- وتقسيم الأردن إلى كيائين :

(أ) أحدهما للبدو .

(ب) والآخر للفلسطينيين - (دون إشارة للصفة الغربية للأردن . . التي نستضمها

إسرائيل) ! . .

٨- أما العربية السعودية فسوف يحسن إعادتها إلى الفيسفساء القبلية التي كانت فيها

قبل إنشاء المملكة سنة ١٩٣٣ م . بحيث لا يعود لها من الوزن سوى ما للكويت والبحرين وقطر وإمارات الخليج الأخرى ! . .

٩- يعاد النظر في الجغرافيا السياسية للبنان ، على أساس إقامة :

(أ) دويلة مسيحية .

(ب) ودويلة شيعية .

(ج) ودويلة سنية .

(د) ودويلة درزية .

(هـ) ودويلة علوية .

١٠ - تقسم مصر إلى دولتين على الأقل :

(أ) واحدة إسلامية .

(ب) والثانية قبطية .

١١ - يفصل جنوب السودان عن شماله ، لتقام فيه :

(أ) دولة زنجية مستقلة في الجنوب .

(ب) ودولة عربية في الشمال .

١٢ - يعاد النظر في الجغرافيا السياسية للمغرب العربي ، بحيث تقام للبربر أكثر من دولة حسب التوزع والانتماء القبليين .

١٣ - كذلك يعاد النظر في الكيان الموريتاني من خلال الصراع القائم بين العرب والزنوج والمولدين» .

وبعد هذا التخطيط ، الذي يضيف إلى «تجزئة وتفتيت (سبكس - بيكو) سنة ١٩١٦م» أكثر من ثلاثين دولة ، عرقية ، ودينية ، ومذهبية . . يضيف برنارد لويس قوله : «إن الصورة الجغرافية الحالية للمنطقة لا تعكس حقيقة الصراع ، وإن ما هو على السطح يتناقض مع ما هو في العمق : على السطح كيانات سياسية لدول مستقلة ، ولكن في العمق هناك أقليات لا تعتبر نفسها ممثلة في هذه الدول ، بل ولا تعتبر أن هذه الدول تعبر عن الحد الأدنى من تطلعاتها الخاصة» ! .

فالمخطط لا يرى إلا الصراع . . وهو يريد تفتيت الأقوام والملل والمذاهب إلى دويلات ، ليس لها أدنى مقومات الدول . . كل ذلك لحساب جعل الطوائف اليهودية ، التي لا تجمعها روابط الأمة الواحدة أو الحضارة الواحدة ، والتي لم تقم - عبر تاريخها الطويل - دولة متحدة . . كل ذلك لحساب أن تصبح هذه الطوائف الدولة المهيمنة على وطن العروبة وعالم الإسلام . . !

نعم ، يفصح برنارد لويس عن هذا المقصد ، فيقول في هذا المخطط : «ويرى الإسرائيليون أن جميع هذه الكيانات لن تكون فقط غير قادرة على أن تتحد ، بل سوف

تشلها خلافات لا انتهاء لها على مسائل حدود وطرق ومياه ونفط وزواج ووراثة . إلخ . ونظراً لأن كل كيان من هذه الكيانات سيكون أضعف من إسرائيل ، فإن هذه ستضمن تفوقها لمدة نصف قرن على الأقل»^(١) .

ففى سبيل العدو الإسرائيلي - الموظف لحساب المشروع الغربى - يكون التخطيط والتنفيذ لتفتيت وحدة الأمة الإسلامية إلى ذرات من الأقوام ، والملل والنحل والمذاهب والطوائف والأعراق والألوان ! ! .

ولم يقف الأمر عند التخطيط . . بل لقد أخذ هذا المخطط طريقه إلى التنفيذ بعد سنوات قليلة من قيام إسرائيل . . فبدأ السعى لتحويل عالمنا وأمتنا إلى «مجتمعات فسيفسائية» . . أو مجتمعات الموزايك Mosaic Society .

ففى سنة ١٩٥٤م تقدم «دافيد بن جوريون» - أحد مؤسسى الدولة الصهيونية ، وأول رئيس لوزرائها - فأعلن : «إن الوقت يعتبر مناسباً لدفع لبنان - (أى الموارد) - إلى المطالبة بإقامة دولة مسيحية . . وإن هذا المشروع سوف يؤدى - حين نجاحه - إلى إحداث تغيير أساسى وحاسم فى الشرق الأوسط ، وستبدأ مرحلة جديدة . . ! ! .

وسجل «موشى شاريت» (رئيس وزراء إسرائيل يومئذ) - فى مذكراته ، بتاريخ ٢٧ فبراير سنة ١٩٥٤م تفصيل اقتراح : «بن جوريون» : «من الواضح أن لبنان هو الحلقة الأضعف فى الجامعة العربية ، ومعظم الأقليات فى الدول العربية الأخرى هى أقليات إسلامية ، باستثناء الأقباط ، لكن مصر هى أكثر الدول العربية تماسكاً واستقراراً خاصة أن الأغلبية هناك تتشكل من مجموعة دينية واحدة ، ذات تراث واحد ، فيما لا تؤثر الأقلية القبطية بشكل جدى فى الوحدة السياسية والوطنية للدولة ، على عكس الوضع فى لبنان ، إذ يشكل المسيحيون الأغلبية عبر التاريخ اللبناني ، وهذه الأغلبية لها تراثها وثقافتها المختلفة عن تراث وثقافة الدول العربية الأخرى الأعضاء فى الجامعة العربية . (لقد كانت غلظة لا تغتفر من فرسنا أنها وسعت حدود لبنان إلى ما هو عليه اليوم) إذ ضمن الحدود الحالية للبنان لا يستطيع المسلمون أن يفعلوا ما يريدون ، حتى لو كانوا يشكلون الأكثرية هناك ، وذلك خوفاً من المسيحيين - (لست أدري ما إذا كانوا يشكلون

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٣١ - ١٣٣ ، ١٤٣ .

الأكثرية بالفعل؟) - وهكذا تبدو مسألة خلق دولة مسيحية أمراً طبيعياً، لها جذورها التاريخية، ومستلقى مثل تلك الدولة دعماً واسعاً من العالم المسيحي الكاثوليكي والبروتستانتي . .

كان مثل هذا الأمر يبدو شبه مستحيل في الظروف العادية، وذلك لسبب رئيسي هو كون المسيحيين يفتقرون إلى الشجاعة والحافز من أجل تنفيذ مشروع كهذا، أما في حالة انتشار الفوضى والاضطرابات وظهور أعراض الثورة أو الحرب الأهلية، فإن الأمر يصبح مختلفاً، إذ يتصرف الضعيف كبطل في مثل تلك الأوقات، وبما أننا لا نستطيع الجزم بالنسبة للأمور السياسية، نقول ربما كان الوقت الحالي هو الظرف المناسب لخلق دولة مسيحية مجاورة لنا، ومن دون مبادرتنا ودعمنا القوي لا يمكن إخراج تلك الدولة إلى حيز الوجود . . يبدو لي أن هذا هو واجبنا الأساسي، أو على الأقل أحد الهموم الرئيسية لسياسةنا الخارجية، وهذا يعني أن علينا أن نحسن استثمار الجهد البشري، وعامل الوقت، والعمل بكل الطرق الممكنة لإحداث تغيير أساسي في لبنان، يجب علينا تجنيد «ساسون»^(١) وكل من يتكلم العربية بيننا، ولن نتقاعس عن توفير الأموال اللازمة لإنجاح هذه السياسة، ولا بأس لو اضطررنا أحياناً إلى إنفاق الكثير دون التوصل إلى نتائج سريعة.

فلنركز جهودنا جميعاً على هذه القضية، فقد لاحت في الأفق فرصتنا التاريخية، ولن يغفر لنا التاريخ إضاعتهما سدى . لنكن على ثقة بأن موقفنا هذا لا يتضمن أي تحد لللقوى الكبرى، إذن علينا أن نشرع في العمل فوراً وقبل قوات الأوان .

وفي سبيل الوصول إلى ما نبتغيه، علينا فرض قيود على الحدود اللبنانية وتنظيمها ويستحسن اختيار بعض اللبنانيين في الداخل والخارج وتجنيدهم من أجل خلق الدولة المارونية . لست على معرفة بأناس يمكننا التنسيق معهم في لبنان ولكن هناك طرقاً عديدة يمكننا بواسطتها تحقيق المشروع المقترح . . .

إمضاء: دافيد بن جوريون

(١) هو «موشيه ساسون» أحد الخبراء الصهيونية في اللغة العربية، والعادات العربية. والد سفير إسرائيل في مصر بعد إقامة العلاقات الدبلوماسية. ومؤلف كتاب (سبع سنوات في بلاد المصريين) وهو عن سنوات سقارته بمصر من سنة ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٨ م.

وفي تعقيب «موشى شاريت» على هذه «البروتوكولات»، التي سطرها بن جوريون»، كتب - في ١٨ مارس سنة ١٩٥٤م يقول : «إننى بالتأكيد أحبذ تقديم المساعدات والدعم الفعال لأى شكل من أشكال تحريك الأقلية المارونية بهدف تثبيت وتقوية ميولها الانعزالية، بغض النظر عن مدى فرص النجاح أمامها، فى حال وجود مثل تلك القاعدة يعتبر مجرد تحريك الأقليات عملاً إيجابياً لما قد ينتج عنه من آثار تدميرية على المجتمع المستقر، ناهيك عن المتاعب التى يمكن أن يسببها للجامعة العربية، كما أنه يخدم غرض صرف الأنظار عن تعقيدات الوضع العربى الإسرائيلى، ويذكر النار فى مشاعر الأقليات المسيحية فى المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال . .

وعلاوة على ذلك، أود أنؤكد على ضرورة إبقاء هذه الخطة فى نطاق السرية الكاملة؛ لأننا فى حال تسريبها وانتشارها - وهو خطر لا يمكن إنكاره فى ظل الظروف الراهنة للشرق الأوسط - سنعانى خسارة لن يعوضها شئ، ولو كان نجاح العملية ذاتها . . !»

هكذا - ومنذ سنة ١٩٥٤م - بدأت إسرائيل تنفيذ مخطط :

(أ) تثبيت وتقوية الميول الانعزالية للأقليات فى العالم العربى . . بدءاً بالأقلية المارونية . .

(ب) وتحريك الأقليات لتدمير المجتمعات المستقرة، وإذكاء النار فى مشاعر الأقليات المسيحية فى المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال!! . .

وفى ضوء هذا المخطط، علينا أن نراجع مظاهر الانعزال لدى الأقليات . . وأنوان تحركاتها كأقليات، وتزايد الحديث عن همومها - داخلياً وخارجياً - وتزايد الأضواء المسلطة عليها، فى عزلة عن مجتمعاتها!! . . علينا أن نراجع مظاهر وثمرات هذا المخطط عبر العقود التى تلت هذا التخطيط!! . . وأن نرصد الأفكار والنظريات والمؤسسات التى احترفت وتحترف «صناعة عزل وتحريك الأقليات» .

وإذا كان «موشى شاريت» - رئيس وزراء إسرائيل يومئذ - قد كتب هذا التعقيب على مذكرة «دافيد بن جوريون» فى مارس سنة ١٩٥٤م، فلقد عقدت القيادة الإسرائيلية اجتماعاً مشتركاً، لوضع هذا التخطيط فى التنفيذ - فى ١٦ مايو سنة ١٩٥٤م - حضره

كبار مسئولى وزارتى الدفاع والخارجية، وفيه طالب «بن جوريون» مرة أخرى بتحريك الأوضاع فى لبنان، والقيام بعمل ما، خاصة أن الظروف ملائمة للغاية؛ بسبب تزايد التوتر بين العراق وسوريا، وتفاقم الأوضاع الداخلية التى تعانى منها سوريا، وسارخ «موشى ديان» إلى تأييد موقف «بن جوريون» بحماس بالغ.

كان أهم ما يشغل «ديان» هو العثور على ضابط لبنانى، ولو برتبة رائد، للقيام بدور المنقلد للشعب المسيحى^(١)، وفى حال إيجاد مثل هذا الشخص يكون دور إسرائيل العمل لاستمالاته بإظهار المودة تجاهه أو إغرائه بالأموال، عندها سيتمكن الجيش الإسرائيلى من دخول لبنان واحتلال الأجزاء الضرورية من الحدود، وأخيراً خلق كيان مسيحى يقيم علاقات وثيقة مع إسرائيل، أما بالنسبة للمناطق الواقعة جنوب «الليطانى» فسوف يتم ضمها إلى إسرائيل نهائياً.

«بعد ذلك أوصى رئيس الأركان - «ديان» - بتنفيذ هذه الخطة فى الغد، ودون انتظار النتائج التى ينتظر أن يسفر عنها الوضع المتوتر بين دمشق وبغداد...».

ويعلق «موشى شاريت» - فى مذكراته - على نتائج اجتماع ١٦ مايو سنة ١٩٥٤م فيقول: «فى الوقت ذاته، وافقت على تشكيل لجنة مشتركة من موظفى وزارتى الدفاع والخارجية لمعالجة الشؤون اللبنانية، على أن تكون تلك اللجنة (كما طالب بن جوريون) تحت إشراف رئيس الوزراء.

كان رئيس الأركان - «ديان» - لم يزل مصرّاً على رأيه، بضرورة العثور على ضابط لبنانى لاستخدامه كواجهة لتنفيذ أغراضنا فيتمكن الجيش الإسرائيلى عندها من الاستجابة لنداء الإغاثة المنطلق من لبنان، ويهرع لتحريره من الاضطهاد الإسلامى، لن تكون تلك العملية سوى مغامرة جنوبية، لكن علينا أن نعمل لمنع المضاعفات الخطيرة، وعلى اللجنة أن تكلف بمهمة القيام بالدراسات، وأن تعمل بحذر وتعمل لتوجيه وتشجيع الدوائر المارونية الراضية للصفوط الإسلامية كى تضع ثقتها بنا وتعتمد علينا كلياً...».

(١) لاحظ أن المسيحيين يومئذ فى لبنان كانوا يهيمنون على مختلف مبادىن وقطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع.

ونحن عندما نقرأ هذا الذي كتبه «موشي شاريت» - في مذكراته - بتاريخ ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ م . . فكأنما نشاهد ما تجسد على أرض لبنان في السبعينيات والثمانينيات . . . لقد استطاع التنفيذ الصهيوني - بتحريك الأقلية المارونية نحو المزيد من الانعزالية - . ويخلق العمالة في صفورها - أن يحقق «البروتوكولات» التي سجلتها مذكرات «موشي شاريت» في الخمسينيات^(١) .!

ولم يكن لبنان سوى نقطة البدء . . فمنذ الخمسينيات حدد هذا المخطط التفتيتي أن الهدف هو «المنطقة» . وليس فقط «لبنان» فالهدف من تحريك الأقليات هو تدمير مجتمعاتها المستقرة ، وإذكاء النار في مشاعر الأقليات في المنطقة ، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال . . تحقيقاً لواقع «المجتمعات الفسيفسائية أو مجتمعات الموزايك Mosaic Society» .

فبدأ - منذ عقد الثمانينيات - تطوير المخطط ، لتعميمه في الوطن العربي ، كخطوة نحو الآفاق التي رسمها هـ برنارد لويس . . آفاق العالم الإسلامي ، من شبه القارة الهندية إلى شاطئ الأطلسي . . .

ففي ١٨ ديسمبر سنة ١٩٨١ م . نشرت جريدة «معاريف» الإسرائيلية نص محاضرة لوزير الدفاع الإسرائيلي «أرييل شارون» ، تحدث فيها عن آمال التفتيت - في الثمانينيات - للمجتمعات - كمصر - كان «بن جوريون» يستبعد إمكانية تفتيتها في الخمسينيات . . . قال «شارون» : «إن إسرائيل تصل بمجالها الحيوى إلى أطراف الاتحاد السوفيتى شعباً ، والصين شرقاً ، وإفريقيا الوسطى جنوباً ، والمغرب العربى غرباً - (أى العالم الإسلامى كله) - فهذا المجال عبارة عن مجموعات قومية وإثنية ومذهبية متناحرة ، ففي الباكستان شعب «البلوش» ، وفي إيران يتنازع على السلطة كل من الشيعة والأكراد ، والمسألة الأرمنية ، أما فى العراق فمشكلاته تندرج فى الصراع بين السنة والشيعة والأكراد ، فى حين أن سورية تواجه مشكلات الصراع السنى العلوى ، ولبنان مقسوم على عدد من الطوائف المتناحرة والأردن مجال خصب لصراع من نوع : فلسطينى - بدوى ، كذلك فى الإمارات العربية ، وسواحل المملكة العربية السعودية الشرقية ، حيث يكثُر الشيعة

(١) انظر : د . سعد الدين إبراهيم (الملل والنحل والأعراق : هموم الأقليات فى العالم العربى) ص ٧٤٠ - ٧٤٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤ م .

من ذوى الأصول الإيرانية، وفي مصر جو من العداء بين المسلمين والأقباط، وفي السودان حالة مستمرة من الصراع بين الشمال والجنوب المسيحي-الوثني، أما في المغرب فالهوة ما بين العرب والبربر قابلة للتوسع^(١).

فكأنه يعيد قراءة مخطط التفشيت الذي وضعه «برنارد نوبس» للعالم الإسلامي بأسره، مع حديث عن هذا العالم الإسلامي باعتباره «المجال الحيوى لإسرائيل»!! وهو «جنون كاذب للعظمة»... فما إسرائيل - في هذا المخطط - إلا «أداة»... وشريك!!..

وفي العالم التالي - سنة ١٩٨٢م - تعيد المنظمة الصهيونية العالمية الإفصاح عن هذا المخطط، فتشتر مجلتها الفصلية (الاتجاهات) «كيثونيم» Kivunim - عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٨٢م - تحت عنوان «إستراتيجية إسرائيل في الثمانينيات»: «إن العالم العربى - الإسلامى ليس هو المشكلة الإستراتيجية الأساسية التى ستواجهها خلال الثمانينيات، وذلك على الرغم من أن له النصيب الأوفر فى تهديد إسرائيل بسبب قوته العسكرية الأخذة فى الازدياد.

وهذا العالم، بطوائفه وأقلياته وأجنحته ونزاعاته الداخلية التى تؤول إلى دمار داخلى مذهل - كما تشهد اليوم فى لبنان وإيران غير العربية، والآن فى سوريا أيضاً^(٢) - غير قادر على التصدى لمشكلاته الأساسية الشاملة، وبالتالي فإنه لا يشكل تهديداً فعلياً لدولة إسرائيل فى المدى البعيد وإنما فى المدى القصير، إذ هناك أهمية كبرى لقوته العسكرية الآتية:

فعلى المدى البعيد لا يستطيع هذا العالم البقاء ببنيته الحالية فى المناطق المحيطة بنا، من دون تقلبات فعلية.

إن العالم العربى مبنًى مثل برج ورقى مؤقت، شيدته الأجانب (فرنسا وبريطانيا فى العشرينيات) من دون اعتبار لإرادة السكان وتطلعاتهم، فقد قسم إلى ١٩ دولة، كلها مكونة من تجمعات من الأقليات والطوائف المختلفة التى يناصب بعضها البعض

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٢، ١٤٣.

(٢) فى ذلك التاريخ كانت الحرب الطائفية فى لبنان قائمة، وكانت أحداث حملة بين جماعات إسلامية والحكومة مثارة، وكالت إيران فى حرب مع العراق وتزاع مع الأكراد.

العداء . وهكذا فإن كل دولة عربية - إسلامية تتعرض اليوم لخطر التفتت الإثنى - الاجتماعي في الداخل ، لدرجة أن بعضها يدور فيه الآن حروب أهلية .

إن صور الوضع (القومية - الإثنية - الطائفية هذه) من المغرب حتى الهند ، ومن الصومال حتى تركيا ، تشهد على انعدام الاستقرار ، والتفتت السريع في جميع أنحاء المنطقة المحيطة بنا .

وعندما نضيف إلى ذلك الصورة الاقتصادية فإننا ندرك إلى أي حد تقوم المنطقة بأسرها فعلاً على برج من الورق ، من دون أي فرص للتصدي لمشكلاتها الخطرة .

إن مصر مفككة ومنقسمة إلى عناصر سلطوية كثيرة ، وليس على غرار ما هي الحال اليوم ، لا تشكل أي تهديد لإسرائيل ، وإنما ضماناً للأمن والسلام لوقت طويل ، وهذا اليوم في متناول يدينا .

إن دولاً مثل ليبيا والسودان والدول الأبعد منهما لن تبقى على صورتها الحالية ، بل ستقتفى أثر مصر في انهيارها وتفتتها ، فمتى تفتت مصر تفتت الباقون (!!)- إن رؤية دولة قبطية مسيحية في صعيد مصر ، إلى جانب عدد من الدول ذات سلطة أقلية - مصرية ، لا سلطة مركزية كما هو الوضع الآن ، هي مفتاح هذا التطور التاريخي الذي أخرته معاهدة السلام ، لكنه لا يبدو مستبعداً في المدى الطويل .

إن الجبهة الغربية - التي تبدو للوهلة الأولى معضلة - هي أقل تعقيداً من الجبهة الشرقية ، حيث أصبحت ماثلة أمامنا اليوم جميع الأحداث التي كانت بمثابة أمنية في الغرب ، ذلك أن تفتت لبنان بصورة مطلقة إلى خمس مقاطعات إقليمية هو سابقة للعالم العربي بأسره ، بما في ذلك مصر وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية ، إذ أخذ ينحو منحى مشابهاً منذ اليوم .

إن تفتت سوريا والعراق لاحقاً إلى مناطق ذات خصوصية إثنية ودينية ، على غرار لبنان ، هو هدف من الدرجة الأولى بالنسبة لإسرائيل في الجبهة الشرقية في المدى البعيد ؛ إذ إن تشتت القوة العسكرية لهذه الدول هو اليوم الهدف المرسوم في المدى القصير ، وسوف تفتت سوريا وفق التركيب الإثنى والطائفي إلى عدة دول مثل لبنان

حالياً^(١)، بحيث تقوم على ساحلها دولة علوية - شيعية، وفي منطقة حلب دولة سنية، وفي منطقة دمشق دولة سنية أخرى معادية للدولة الشمالية، والدروز سيشكلون دولة، ربما أيضاً في الجولان عندنا^(٢) وطبعاً في حوران وشمال الأردن، وستكون هذه ضمانة الأمن والسلام في المنطقة بأسرها في المدى الطويل، وهذا الأمر في متناول يدنا اليوم.

إن العراق - الغنى بالنفط من جهة، والذي يكثُر فيه الانشقاق والأحقاد في الداخل من جهة أخرى - هو المرشح المضمون لتحقيق أهداف إسرائيل، إن تفتت العراق هو أكثر أهمية من تفتت سوريا^(٣)، فالعراق أقوى من سوريا، وقوته تشكل في المدى القصير خطراً على إسرائيل أكثر من أي خطر آخر، وحرب عراقية - سورية، أو عراقية - إيرانية سوف تفتت العراق وتؤدي به إلى انهيار في الداخل قبل أن يصبح في إمكانه التآهب لخوض صراع على جبهة واسعة ضدنا. وكل مواجهة بين الدول العربية تساعدنا على الصمود في المدى القصير، وتختصر الطريق نحو الهدف الأسمى، وهو تفتت العراق إلى شيع مثل سوريا ولبنان، وفي العراق سوف يكون التقسيم الإقليمي والطائفي متاحاً، كما كان الوضع في سوريا في العهد العثماني، وهكذا تقوم ثلاث دول (أو أكثر) حول المدن العراقية الرئيسية: البصرة، وبغداد، والموصل، إذ تنفصل مناطق شيعية في الجنوب عن الشمال السني والكردي بأكثرية، ولعل المواجهة الإيرانية العراقية تؤدي إلى ازدياد حدة هذا الاستقطاب اليوم.

إن شبه الجزيرة العربية بأسرها هو مرشح طبيعي للانهيار، وأكثر اقتراباً منه، بفعل ضغط داخلي وخارجي، وهذا الأمر غير مستبعد في معظمه، خصوصاً في السعودية، سواء أبقىَت القوة الاقتصادية القائمة على النفط أم انخفضت في المدى البعيد فالاضطراب والانهيار من الداخل هما مسار واضح وطبيعي في ضوء تركيبة الدولة القائمة، التي تفتقر إلى كيان.

إن الأردن هدف إستراتيجي أتى في المدى القصير، لكنه ليس كذلك في المدى الطويل؛ لأنه لا يشكل أي تهديد فعلي في المدى الطويل، بعد انحلال وتصفية الحكم

(١) الإشارة إلى لبنان أثناء الحرب الطائفية... وقبل اتفاق الطائف، والتغلب على محنة الحرب

(٢) الجولان السوري المحتل من قبل إسرائيل في حرب يونيو سنة ١٩٦٧م.

(٣) في ضوء هذه الأولويات يقرأ ما يحدث لوحدة العراق بعد حرب الخليج الثانية وبعد الغزو الأمريكي سنة ٢٠٠٣م.

المديد للملك حسين ، وانتقال السلطة إلى الفلسطينيين في المدى القصير . ليس هناك أي إمكان بأن يبقى الأردن قائماً على صورته وبنيته الحاليين في المدى الطويل ، وينبغي أن تؤدي سياسة إسرائيل - حرباً أو سلماً - إلى تصفية الأردن بنظامه الحالي ، ونقل السلطة إلى الأكثرية الفلسطينية ، فتبديل الحكم شرق النهر ، سوف يؤدي أيضاً إلى تصفية مشكلة المناطق الآهلة بالعرب غرب النهر حرباً أم سلماً ، إن الهجرة من المناطق والجمود الاقتصادي - الديموجرافي فيها ، هو الضمانة للتغيير الوشيك على ضفتي النهر^(١) ، وعلينا أن نكون ناشطين من أجل تسريع هذا التغيير ، وفي وقت قريب .

إنه - في العصر النووي - لا يمكن ضمان بقاء إسرائيل إلا بمثل هذا التفكير ، ويجب من الآن فصاعداً بعثرة السكان ، وهذا دافع إستراتيجي فإذا لم يحدث ذلك ، فليس باستطاعتنا البقاء مهما كانت الحدود^(٢) . . .

ولم تغير حقبة التسعينيات - بما حملت من مشاريع «للتسويات» بين العرب وإسرائيل - شيئاً من التخطيط الإستراتيجي الصهيوني لتفتيت وشرذمة العرب والمسلمين ، ولا من متابعة تنفيذ هذا التخطيط . . .

ففي ٢٠ مايو سنة ١٩٩٢م عقدت ندوة دعا إليها «مركز بارايان للأبحاث الإستراتيجية» - التابع لجامعة بارايان الإسرائيلية - شاركت فيها وزارة الخارجية الإسرائيلية - بواسطة «مركز الأبحاث السياسية» التابع لها . وأسهم فيها باحثون من «مركز ديان» - التابع لجامعة تل أبيب - . . . ندوة حول «الموقف الإسرائيلي من الجماعات الإثنية والطائفية في منطقة الشرق الأوسط» وطموحاتها وتطلعاتها الاستقلالية ، في ضوء ما حققه أكراد العراق . . .

أي أن حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩١م . . . وما فتحت من أبواب الشرق العربي والشرذم الطائفي قد مثلت بالنسبة لمخطط التفتيت الصهيوني عامل تصعيد ، ومرحلة جديدة لدفع واقع عالمنا العربي في اتجاه «تنفيذ» التخطيط القديم . . .

(١) إلى تهجير العرب من فلسطين إلى شرق الأردن ، وتحويل البقاء اليهودي على «الأرض التوراتية» كما هو التخطيط الأممي للمشروع الصهيوني . أرض بلا شعب للشعب بلا أرض .

(٢) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٠ - ١٤٤ .

ولقد ناقشت هذه الندوة أحد عشر بحثاً، تفصح عناوينها - مجرد العناوين - عن المحتوى . فمنها :

«تأييد إسرائيل للنزعات الانفصالية للجماعات العرقية والإثنية، والاعتبارات الكامنة وراءه» . .

و«حرب الخليج هل أنهت تقسيم لبنان»؟ . .

و«دعم إسرائيل للحركة الكردية، قبل وبعد حرب الخليج» . .

و«ثورة الشيعة في جنوب العراق، أثناء حرب الخليج» . .

و«سوريا هل ستبقى دولة موحدة في ظل انتعاش الاتجاهات الانفصالية في المنطقة والعالم»؟ . .

و«إسرائيل ونضال جنوب السودان من أجل الاستقلال والحرية» . .

و«الاستقطاب بين المسلمين والأقباط في مصر» . .

و«إسرائيل ونضال البربر في شمال إفريقيا» . .

و«الشيعة في أقطار الخليج (السعودية - البحرين - الكويت - الإمارات - قطر) هل يثورون كما ثار شيعة لبنان»؟ . . الموقف الإسرائيلي والإيراني . .

و«إسرائيل ودول الجوار في إفريقيا : أثيوبيا - تشاد - السنغال» . .

و«العلاقات بين إسرائيل ودول الجوار المحيطة بالعالم العربي (تركيا - إيران - أثيوبيا)» . . .

وفي هذه الأبحاث . . كشف عن صفحات قديمة في مخطط التفتيت، تمت فيها «اتصالات» و«محاولات» صهيونية مع أفراد الطوائف والملل والأقوام العرب والمسلمين، سبقت قيام الدولة الإسرائيلية سنة ١٩٤٨ م . .

وتؤكد على موقع هذا المخطط من «المصالح العليا» . . والقضايا المهمة في المجال الإستراتيجي لإسرائيل» . . وحديث صريح عن «تبنى الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة سياسة تقوم على دعم الأقليات غير العربية (العرقية) والعربية الطائفية في الشرق

الأوسط وتأييد طموحاتها ورغباتها سواء فيما يتعلق بالمساواة في الحقوق، وحق تقرير المصير، أو إقامة كيانات مستقلة، وذلك انطلاقاً من الحلف الطبيعي القائم بين إسرائيل وهذه الأقليات.

ونحن لن نجتنب الحقيقة (والحديث من مقدمة أبحاث هذه الندوة) إذا قلنا إن هذا المفهوم قد تم تبنيه أيضاً من قبل الحركة الصهيونية وأجهزتها، بدليل أن الوكالة اليهودية بدأت اتصالاتها بالزعماء الدينيين السياسيين المارونيين في عهد الاستيطان اليهودي في فلسطين - أي منذ الثلاثينيات والأربعينيات .

وقد اتُخذ هذا الموقف انطلاقاً من الإدراك بأن هذه الأقليات، وخاصة المارونيين في لبنان والأكراد في العراق والدروز في سوريا، والجماعات الأخرى في الأقطار العربية الأخرى، هي شريكة في المصير، ولا بد من أن تقف مع إسرائيل في مواجهة ضغط الإسلام والقومية العربية^(١) .

وفي أبحاث هذه الندوة - التي تمثل حلقة التسعينيات في هذا المخطط القديم - كشف عن حركة «الخط البياني» لتنفيذ هذا المخطط، تفهم منه .

■ تراجع نجاحات التنفيذ في حقبة المد القومي العربي، منذ النصف الثاني لعقد الخمسينيات؛ بسبب «تقبل الأقليات غير العربية أو تعاضدها مع شعارات «هذا المد - الحدودية والاجتماعية» . . .

■ وعودة الاتصالات الصهيونية مع دوائر هذه الأقليات، في عقد السبعينيات، لتراجع المشروع القومي، بعد حرب سنة ١٩٦٧ م . . . «كما شهد عقد الثمانينيات تحولات كبيرة في تطور الاتصالات مع تلك الأقليات والجماعات» .

■ أما في حقبة التسعينيات «وأحداث الخليج والحرب التي دارت في أعقابها» فلقد انتقل التنفيذ الصهيوني لهذا المخطط إلى طور جديد . . . فحرب الخليج «أدت إلى إيجاد ظروف جديدة لتعميق الاتصالات، وتوسيع دائرتها، لتتحول هذه المرة إلى موقف إسرائيلي ثابت يركز على ضرورة تقديم الدعم العسكري، وعدم الاكتفاء بالدعم

(١) (ندوة الموقف الإسرائيلي من الجماعات الإثنية والطائفية في العالم العربي) ص ٦ . ترجمة اندر العربية للدراسات والنشر . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢ م .

السياسي والمعنوي . . إن تطورات وتداعيات أزمة الخليج والحرب التي نشبت بسببها حتمت انتقال السياسة الإسرائيلية الثابتة في دعم الأقليات إلى مرحلة الدعم والتأييد الفعلي والعملی . . تحقيقاً لمصلحة إسرائيل ، التي تقضي أن تركز تلك الصراعات وتعمق ؛ لأن انقسام العالم العربي يعني في نهاية المطاف إضعافه وتشتت قواه وطاقاته التي كان يمكن أن يُعبثها ويحشدتها في مواجهة إسرائيل . . (١)

فالحديث عن «السلام» والدخول في مشاريع «التسوية» قد صاحبها - وهذا ما يجب تدبره وتأمله ملياً - تصاعد الخط البياني لتنفيذ «الثواب» الصهيونية لتفتيت الأمة ووطنها . . لأن المقاصد الصهيونية والغربية «ثواب» وليست «متغيرات» . إنها - بعبارة «مخطط التسعينيات» : «مواجهة ضغط الإسلام والقومية العربية» !! «ذلك أن أي طائفة أو جماعة نعداى القومية العربية (العدو الأول للشعب اليهودي) ، أو تبدي استعداداً لمحاربتها أو مقاومتها ، هي حليف وقوة لنا لتنفيذ سياسة الاستيطان والدولة التي ما زالت في مرحلة التكوين» !! (٢)

فالمشروع الصهيوني ما زالت دولته - في التسعينيات - «بمرحلة التكوين» ، واكتمال هذا التكوين وتبناه رهن بإخلاص من وحدة العرب ، حتى في الأطر القطرية التي فرضها عليهم الاستعمار !!

هكذا تحدثت ووضحت الإستراتيجية :

« فالغرب قد جعل الصراع سبيلاً للمهيمنة على العالم . . وهو قد جعل العالم الإسلامي هدفاً أول في صراعه ضد الحضارات غير العربية .

« وإسرائيل : مشروع غربي ، وأداة غربية في هذا الصراع الحضاري ، الذي نستخدام فيه كل أدوات الصراع . .

« والمخطط الصهيوني - القديم - والذي بدأ تنفيذه منذ الخمسينيات في لبنان - يستهدف تفتيت وتفكيك كل العالم الإسلامي ، وتحويله إلى ذرات عرقية وطائفية

(١) المرجع السابق . ص ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٧ .

ومذهبية، وذلك لتحقيق الأمن للهيمنة «الغربية» الصهيونية» في المدى البعيد .
وبنص عبارة (إستراتيجية إسرائيل في الثمانينيات) : «فإن التفتيت هو ضمانه الأمن
والسلام لإسرائيل في المنطقة في المدى الطويل . . وإذا لم يحدث ذلك فلا بقاء
لإسرائيل، مهما كانت الحدود»!

* وإذا كان المخطط قد بدأ بـلبنان . . فإن ميدانه هو كل عالم الإسلام . . وللعراق
أولوية في مخطط التفتيت . . أما مصر فهي ضمان النجاح الصهيوني . . وبعبارةهم :
« . . فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون » ! ! . .

* وهذا المخطط ينطلق من العمل على تحويل «نعمة التنوع والتعددية» - في العالم
الإسلامي - إلى «نعمة التمزق إلى ذرات» تلزوها رياح العنصر الصهيوني . . فهم
يرغمون أن وحدة العرب مصطنعة، وأن العالم العربي «برج ورفق مؤقت»، اصطنعت
إنجلترا وفرنسا في معاهدة «سيكس - بيكو» سنة ١٩١٦ م، على غير إرادة من العرب .
« . . بينما الحقيقة التي علمها الجميع أن «سيكس - بيكو» جزأت العالم العربي
واستعمرته، ولم نصطنع له وحدة مصطنعة . . وأن إرادة العرب - يومئذ - كانت وحدة
الولايات العربية العثمانية . . وهي إرادة حاربوا في سبيلها، وسقط منهم الشهداء
دفاعاً عنها ! .

وهذا الذي تسميه مخططات التفتيت والتفكيك بـ «البرج الورقي» و«المجتمعات
الفلسفية»، و«مجتمعات الموزايك» Mosaic Society هو في الحقيقة: التنوع
والتعددية والتمايز الذي حافظ عليه الإسلام باعتباره سنة الله - في الاختلاف - التي
لا تبديل لها ولا تحويل، مع توظيف هذا التنوع وهذه التعددية لبنات في بناء الأمة التي
وحدّها الإسلام في العقيدة والشريعة والحضارة والدار، مع احتضان وحدتها للتنوع
في الملل والنحل والأقوام والمذاهب والأوطان والعادات والأعراق . .

فهذه الملل والنحل والأعراق والطوائف والمذاهب موجودة منذ قرون، منها تبلورت
الأمة الواحدة . . وجميعها أسهم في صناعة الحضارة الواحدة، ولي تجديدها وإحيائها،
وأيضاً في الدفاع عنها ضد الغزاة . . فتنوعها ميزة، ومصدر غنى وثراء، وليس نقیصة،
ولا نقطة ضعف، طالما ابتعدنا بها عن غلوى الإفراط والتفريط . . الغلو الذي لا يرى سوى
التنوع والخصوصيات . والغلو الذي لا يرى سوى الوحدة، فينكر الخصوصيات . ! .

وفى ظل تنوع بهذا الاتساع ، فى أمة بهذا الحجم ، وأمام تحديات على هذه الدرجة من الشراسة . . لا يتصور عاقل خلو عالم الإسلام من المشكلات ، بل والتوترات . . لكن القضية هى : ما هو الحل ؟

هل هو التفتيت والتفكيك إلى ذرات - فى عالم يسلك مسيل التكتلات ، ويحدث عن صراع الحضارات ؟ . . وفى ذلك الكارثة المحققة للجميع ؟!

أم التطبيق المعاصر والمتطور والخلق للمنهج التاريخى الجامع بين «التعددية» وبين «الوحدة» ، والذي تمثل التعددية فيه مصدر غنى وثراء ، بل وزهو نتيه به على الحضارات الأخرى . . وذلك عندما يعنى «التنوع» هذه «الوحدة» الجامعة لأمة الإسلام ؟!

وإذ كانت هذه هى «المخططات الخارجية» - المعلنة . . والتي وضعتها الغزوة الغربية لعالم الإسلام فى الممارسة والتطبيق ، قبل قرنين من الزمان - منذ حملة بونايرت على مصر سنة ١٧٩٨م - وشارك فيها الكيان الصهيونى منذ ما يزيد على نصف قرن . . فما هى انعكاسات هذه المخططات على «جبهتنا الداخلية» ؟ . . وما هى خطوط هذا المخطط التفتيتى من النجاح على جبهات الملل والأقوام والمذاهب فى واقعنا - وواقعنا العربى الإسلامى على وجه الخصوص ؟؟ . . لا بد أن نعترف بأن مواطن عديدة من جبهاتنا الداخلية قد (رشحت) على ثقافات وتوجهات قطاعات منها آثار وتأثيرات من هذه المخططات !!! . .

• فعلى جبهة البربر الأمازيغ

بدأت هذه المخططات فعلها منذ الاحتلال الفرنسى للمغرب العربى ، وخاصة فى العقود الأولى من القرن العشرين . .

فالبربر هم أكبر الجماعات القومية عدداً فى الوطن العربى - جمعهم الإسلام بالعرب ، وسادت العربية - باعتبارها لغة القرآن والشريعة - أوساطهم الشعبية والعلمية ، لكن المخطط الاستعماري قد استهدف - وفق ما هو معلن منه بأقلام أصحابه - فصل الإسلام عن العربية ، حتى لا يربط الإسلام البربر بالأمة العربية . . وفصل العقيدة عن الشريعة - مع أنهما رتبا الإسلام - وذلك حتى يتقل البربر من اللغة البربرية - غير المكتوبة . .

والعاجزة عن تلبية حاجات العصر - إلى اللغة الفرنسية، وحتى يتقبلوا من «الأعراف المحلية» إلى القانون الفرنسي، فتتفك روابطهم مع العروبة، ومع كامل الإسلام!.. فإذا أصبح القانون علمانياً، وأصبحت اللغة فرنسية، فقد تم الفصل والتفتيت..

يعتن عن ذلك المخطط الكاتب الفرنسي «فيكوريكيه»، في كتابه (العنصر البربري) - الصادر سنة ١٩٢٥م - فيقول: «إننا نشاهد تغلب اللغة العربية في السهول حيث السكان العرب، وهذا يمكننا تعليله بأن اللغة البربرية لا تُكتب، وبأن اللغة العربية هي لغة القرآن. وقد لعبت «الكتائب» دوراً هاماً في الاستعراب، ولذلك فإن كل مجهوداتنا يجب أن تنصب على تعليم البرابرة الفرنسية، بلا واسطة لغة أخرى. لقد هيأنا سنة ١٩٢٣م للمدرسة برنامجاً فرنسياً بربرياً له روح فرنسية كاثوليكية.. وهذه خطة حسنة لوقف التعامل مع اللغة العربية على أنها لغة التفاهم.. ويمكننا بسهولة كتابة البربرية بالحروف الفرنسية، كما فعلنا بالهند الصينية.

وإذا لم يمكننا عقد الأمل على رجوع البربر عن الإسلام، ونبذهم لهذا الدين؛ لأن جميع الشعوب لا تبقى بدون دين في مرحلة تطورها، فيجب أن لا نخشى من ذلك، خاصة إذا تمكنا أن نفصل بين الإسلام والاستعراب.. وفصل الدين عن القانون المدني، مثلما حدث بإدخال تغييرات هامة سنة ١٩١٧م في قانون الأحوال الشخصية.. ولذلك يمكننا أن نحصر الإسلام في الاعتقاد وحده.. وعلى هذا لا يهمنا كثيراً أن تضم الديانة الشعب كله، أو أن آيات من القرآن يتلوها رجال بلغة لا يفهمونها. فالديانة الكاثوليكية تستعمل اللغة اللاتينية والإغريقية والعبرانية في قداديسها^(١)!!..

فسيخ البربر عن الأمة، مخططة: علمنة الإسلام.. وفرنسة اللغة.. فإذا أصبح القانون علمانياً، وأصبحت اللغة فرنسية، فلا خطر من «العقيدة الإسلامية» ولا من آيات قرآنية تثنى بعربية لا يفهمها المتفرنسون، فمثلاً كمثل فداس كاثوليكي باللغة اللاتينية الميتة!..

وإذا كانت «الأعراف البربرية» - بنظر الشريعة الإسلامية - هي مصدر من مصادر الأحكام.. فلقد خطط الفرنسيون لدمج الأعراف البربرية في القانون الفرنسي، بدلاً من

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٥٨، ٥٩.

دمجها في الشرع الإسلامي، لاستبعاد الشريعة الإسلامية؛ لأنها رباط حياتي موحد للأمة. . . وعن ذلك كتب «جورج سوردون» - أستاذ الحقوق في معهد الدروس العليا «بالرباط» في كتابه (مبادئ الحقوق العرفية المغربية) - الصادر بالرباط سنة ١٩٢٨م - يقول: «يجب جمع العادات البربرية. . . لئلا تضيع في الشرع الإسلامي. . . إذ العرف ينمحي إزاء القانون. . . والأولى أن نرى العرف البربري يندمج في القانون الفرنسي من أن نراه يندمج في القانون الإسلامي؛ لأن الأسلحة الفرنسية هي التي فتحت البلاد العربية، وهذا يخولنا اختيار التشريع الذي يجب تطبيقه في هذه البلاد»^(١).

وهذا «الفكر» - الذي صاغه «الأساتذة» الفرنسيون مخطفاً لسلخ البربر عن العرب والمسلمين - لم يقف عند حدود «الفكر» . . . وإنما وضعت سلطات الاحتلال في الممارسة والتطبيق . . .

«فانقسم العام الفرنسي» في المغرب - المارشال «ليوتي» - بصدر الأمر إلى وزارة العدل بالعمل على استبعاد اللغة العربية؛ لأنها هي رباط البربر بالإسلام وأمتهم. . . والعمل على الانتقال بالبربر من البربرية إلى الفرنسية مباشرة! . . . فيقول في هذا «الأمر»: «إنه خطأ فاحش التصرف بشكل يساعد على إعادة إحياء العلاقة بين العرب والبربر، ولا حاجة لنا في تعليم العربية للبربر، فالعربية هي رائد الإسلام؛ لأن هذه اللغة تُعلم من القرآن، ومصلحتنا هي أن نمدن البربر بخارج دائرة الإسلام، وأما ما يتعلق باللغة، فيجب علينا أن نضمن الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية بدون واسطة»^(٢).

وتوجه السلطات الاستعمارية في الرباط - «الإقامة العامة» - إلى الحكومة الفرنسية في باريس مذكرة - رقمها ٣٨٨٨ وإشارتها CH - وتاريخها ١٣ يوليو سنة ١٩٢٧م - تقول فيها: «إن مبدأ استقلال العرف البربري ودوائر اختصاصه عن الشرع الإسلامي، يحقق أكبر مصلحة سياسية لفرنسا، وإن إبعاد الشرع الإسلامي من جميع بلاد البربر بشكل نهائي ومطلق يسمح لنا في يوم قد لا يكون بعيداً بإنشاء نظام معقول للعقدية البربرية في اتجاه فرنسي خالص»^(٣).

(١) المرجع السابق: ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق: ص ٦٢.

وكما تجسد هذا التخطيط لسلخ البربر من الانتماء للأمة، باستبعاد الشريعة الإسلامية واللغة العربية من حياتهم، كما تجسد هذا التخطيط في ميدان التعليم، فلقد تجسد في ميدان القانون، - فصدر «الظهير» - (المرسوم) - البربري في ١٦ مارس سنة ١٩٣٠م - ليحل الأعراف والعادات المحلية محل الشرع الإسلامي، - حتى في الموارث والأحوال الشخصية - الأسرة - وذلك دمجاً للعرف البربري بالقانون الفرنسي، بدلاً من الشريعة الإسلامية^(١).

لكن أصحاب هذا المخطط التفتيتي - الذي حرصته وطبقته حراب الاستعمار ومؤسسته - قد فاجأتهم خيبة الأمل في الثمرات والنتائج، فلقد استعصت الروابط التي وحدت البربر في كيان الأمة على التفكيك، فشاركوا العرب - من منطلقات عربية إسلامية - في مقاومة الاستعمار الفرنسي، وانخرطوا جميعاً في السعي لتحقيق الاستقلال الوطني، وقدموا شهداء الحرية والاستقلال جنباً إلى جنب دوماً تمييز بين عرب وأمازيغ. - حدث ذلك في الجزائر وفي المغرب على حد سواء!

ومع ذلك - وحتى بعد ثورات وانتفاضات الاستقلال والتحرر الوطني - واصل الاستعمار الفرنسي رعاية هذا المخطط التفكيكي، - فجامعة «فانسان» الفرنسية، - بباريس - تقيم في سنة ١٩٧٦م «الأكاديمية البربرية» - - وتحتضن فرنسا في جامعاتها ومؤسساتها الثقافية والإعلامية - نقرأ من البربر الذين انسحقوا في الحضارة الغربية، وذابوا في الثقافة الفرنسية، وأصبحوا دعاة لما يسمى «البربريزم» والذي يعنى عملياً أكثر من رفض العروبة والإسلام - - - يعنى - فوق هذا - القفز من «البربريزم» إلى «الفرنسة» - - وتحفيق ما قاله «ليوتى» عن «الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية» و«دمج العرف البربري في القانون الفرنسي، بدلاً من اندماجه في الشرع الإسلامى» كما قال «جورج سوردون» سنة ١٩٢٨م!! - -

فدعاة «البربريزم»، الذين يحتقرون تراث العروبة والإسلام، لا نظنهم يرون في التراث البربري البديل العصري الكافل بالإقلاع الحضارى! - وإغا القضية عندهم هي الإلحاق والالتحاق بالغرب والثقافة الفرنسية.

(١) المرجع السابق: ص ٦٣.

والكاتب القصصى «مولود معمري» - وهو جزائرى بربرى - يعبر عن هذا الاتجاه الذى يحقر من تراث العروبة والإسلام، ويدعو للانطلاق من «منجزات» العهد الاستعماري . . فيقول: «إن التراث العربى الإسلامى قد تم تجريده من كل المصادر الحية للوجود . . إنه شكل فارغ، وهو فى أقل الأحوال سوءاً مجرد ديكور عبث ولعبة خاوية. وإن المنجزات التى تحققت فى العهد الاستعماري والوان الرقى المادى والتقى التى تسبب فيها مكن الثقافة الهامشية أو المتعرضة للهيمنة (مثل البربرية) من الأدوات الحاسمة لتحريرها . .»^(١)!

فهذا الذى يحقر تراث العروبة والإسلام - وهو تراث أبدعه البربر والعرب معاً - أترأه يعلق الآمال على بديل بربرى للغة غير مكتوبة . . بل إنها عبارة عن «لهجات متعددة، وبعضها يستعصى فهمه حتى على بعض قبائل البربر . . على حين أن معظم البربر يتحدثون العربية، وبعضهم يجيدها إجادة تامة، ليس فقط كوسيلة للتخاطب، وإنما أيضاً كأداة لأرقى أنواع التعبير الثقافى (من أدب وشعر وفقه) ومن الصعوبة بمكان التمييز بين العرب والبربر، فالعروة الوثقى التى تربطهم - منذ القرن السابع الميلادى - هى الإسلام . .»^(٢)!

إن اتجاه «البربريزم»، لا يعدو أن يكون «الثمرة المرة» للمخطط التفكيكى الاستعماري، الذى أفصحت عن معالمه كتابات وأوامر وقوانين غلاة المستعمرين الفرنسيين . . وهى ثمرة يواجهها جمهور العرب والبربر معاً بالرفض والنقد والتحذير .

فالسيسى المغربى البارز - الفقيه: محمد البصرى - يواجه هذا المخطط برعى عميق ومنطق دقيق، فيقول: «أنا من أصل بربرى . . ومع ذلك فإن تاريخى النضالى - على مدى أربعين عاماً - قد ارتبط بالوطنية المغربية والقومية العربية . .»

لا توجد مسألة بربرية بالمعنى السياسى الحقيقى للكلمة . . فالبربر مندمجون تماماً فى مجتمعهم؛ بسبب الرابطة الإسلامية وبسبب التزاوج المستمر . . والمشكلة - فى نظرى -

(١) (الملل والتحزب والأعراق) هموم الأقباط فى الوطن العربى) ص ١٨١

(٢) المرجع السابق. ص ٦١

هى مشكلة مصالح اقتصادية سياسية ، ومشكلة ديمقراطية . . فالذين يثيرون «المسألة البربرية» - مثلما هو الحال فى الجزائر مثلاً - يفعلون ذلك حفاظاً على مصالحهم الاقتصادية والوظيفية فى جهاز الدولة والإدارة الجزائرية ، وهؤلاء هم بربر منطقة القبائل الذين «تفرنسوا» لغة منذ وقت طويل ، ومن ثم مكّنتهم الاستعمار من شغل كثير من المواقع . . ومع استمرار موجة التعريب بات هؤلاء يشعرون بالخطر على مصالحهم ، فرفعوا شعار الثقافة البربرية حيناً وشعار الثقافة الجزائرية حيناً فى مواجهة التعريب والثقافة العربية . .

وفى الواقع : إن من يدعو إلى ثقافة بربرية ، فى مواجهة الثقافة العربية - ينتهى موضوعياً إلى الدعوة إلى الثقافة الفرنسية ، حتى عن غير قصد ، فحيث إن البربرية لغة غير مكتوبة ، ولا يوجد لها تراث مكتوب ، فإن المناهضة للعروبة والعربية ستنتهى حتماً إلى الأخذ بإحدى اللغات العصرية الأخرى ، ولما كانت الفرنسية هى الأقرب والأقوى ، وهى المتاحة على أى الأحوال ، فإن هؤلاء الدعاة سيأخذون بها . . ومن هنا ، ليس صدفة أن فرنسا هى المشجعة الأولى والرئيسية لحركة الثقافة البربرية . . وإذا كان لى - كبربرى - أن أختار لغة وثقافة غير بربرية ، فالعربية هى اختياري ، وهى اللغة الوطنية ، وهى لغة الإسلام ، وهى وسيلتي إلى تراث العرب والمسلمين . . ووسيلتي إلى مستقبل قومى عربى مشترك مع بقية الشعوب العربية . .^(١)

وإذا كلن إمام العروبة والإسلام - فى تاريخ الجزائر الحديث - وهو الشيخ عبدالحميد ابن باديس (١٣٠٧ - ١٣٥٩ هـ / ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م) من أصل بربرى! . . وإذا كان الذى عهدت إليه الدولة الجزائرية بمسئولية التعريب - بعد الاستقلال - وهو المفكر البارز «مرنود قاسم» هو الآخر من أصل بربرى! . . فإن المفكر السياسى الجزائرى البارز «الأستاذ أحمد بن بلة» يعبر عن موقف الجزائريين - عربياً وأمازيغ - من اتجاه «البربريزم» فيقول :

«الثقافة البربرية تختلف فى وجوه هامة عن الثقافة العربية . . وقد عاشت البربرية واستمرت طوال أربعة عشر قرناً محافظة على كيانها . . وهذا يعنى أن لها وظيفة

(١) المرجع السابق : ص ١٧٠ ، ١٧١ .

اجتماعية تؤذيها . . ولا أرى ضرراً في ذلك ، ولا مانع من تنمية هذا الإرث والمحافظة عليه ، بشرط ألا يتناقض ذلك مع أساسيات في الجزائر . . فلا يعنى المحافظة على البربرية إلغاء العربية ، أو محو عروبة الجزائر . والعروبة عندي - كما عند الكثيرين - هي لغة وثقافة ، وليس سلالة أو عنصراً . فتحن جميعاً - في المغرب الكبير - أصلاً من البربر ، ولكن أغلبيتنا أصبحت عرباً ، بحكم تبني اللغة العربية والإسلام . . والخلاصة : هي أنني أؤيد المطلب البربري الثقافي ، ولكني أرفض مقولة بعض البربر التي تذهب إلى أن العروبة «استعمار» مثلها مثل الاستعمار الفرنسي . . وأنا أحذر الإخوة البربر دائماً من مغبة انزلاق المطلب البربري إلى حظائر أجنبية ! . والأقليات دائماً مهيأة لمد يدها للشيطان الخارجي إذا ما شعرت بالخطر الداهم ، وهذا يحدث عندنا كما يحدث عند غيرنا ، لذلك ، فبقدر ما أحذر الإخوة البربر من الوقوع في حظيرة الأجنبي ، بقدر ما أريد تحذير المسؤولين العرب في الجزائر وغيرها من دفع أي من أشقائنا في الوطن للوقوع في هذه الحظيرة . . هناك فرنسيون - وخاصة من الرهبان - ولهم مآرب أخرى في تأييد وإذكاء البربرية . . وأنا لا أتهم أي جزائري في وطنيته - سواء كان عربياً أو بربرياً - ولكن مطالب بعض الفئات المشروعة تُستغل أحياناً بواسطة قوى أجنبية ، ويصدق عليها عبارة علي بن أبي طالب : «حق يراد به باطل»^(١) .

تلك هي حقيقتة الموقف - والمواجهة - على جبهة البربر الأمازيغ ، أكبر الأقوام غير العرب عدداً في الوطن العربي - ١ ، ١٥ مليوناً - والذين ظلوا - رغم المخطط التفكيكي الاستعماري - «جزءاً من الثقافة الإسلامية في المغرب»^(٢) . . رغم «الرشح» الذي حدث من هذا المخطط الاستعماري على بعض الرقوى والتوجهات لشريحة من أبناء البربر ، نجحت سياسة الفرنسة الاستعمارية في «سجنهم» داخل اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية ، فسعوا ويسعون - تحت شعار «البربريزم» - إلى فك الارتباط المقدس والحضاري بين البربر وبين العروبة ، وأحياناً الإسلام أيضاً ! ! .

(١) المرجع السابق . ص ١٨٦ .

(٢) تيدروبرت جاز (أقليات في خطر) ص ٢٦٤ ، ٢٦٧ . تعريب : مجدي عبد الكريم ، سامية الشامي - مراجعة وتقديم : د . رفعت سيد أحمد . طبعة القاهرة سنة ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م .

• وعلى جبهة الأكراد

لعبت كثير من القوى المعادية لوحدة الأمة ، من خلال الشغرات التي فتحتها هذه القوى منذ إسقاط الخلافة العثمانية ، وأقامة التجزئة والإقليمية بدلاً منها .

فالأكراد - كالبربر - مسلمون ، يجمعهم مع العرب المسلمين جماع الإسلام ، الذي يوحد الأمة كلها في العقيدة والشريعة والحضارة والدار . . . والعربية أكثر شبيهاً وأكثر أهمية في حياة الأكراد وفكرهم من اللغة الكردية القومية . . . فالعربية هي اللغة التي فقهوا بها القرآن والشريعة والعبادات . . . وهي لغة الفقه والعلم والثقافة عند مثقفيهم وعلمائهم ومفكريهم الذين أبدعوا في الفكر العربي والعلم الإسلامي إبداعات بارزة ، والذين لا يميزهم بميز عن العلماء المتحدرين من أصلا ب عربية . . . بينما الكردية - لغتهم القومية - والتي من حقهم الاعتزاز بها وبتراثها - هي مجموعة متفرقة من اللهجات ، يستعصى على بعض الأكراد أنفسهم فهمها أو الحديث بها جميعاً . . . فالعربية - للأكراد - هي لغة الدين والعلم والإبداع في الفكر والثقافة والحضارة .

لكن سقوط الخلافة الإسلامية قد اقترن به تراجع الصيغة الإسلامية للتعايش بين القوميات في دار الإسلام . . . الصيغة التي رأت في التمايز القومي - المؤسس على التمايز اللغوي - آية من آيات الله في الاجتماع الإنساني . . . وحل محل هذه الصيغة - لدى قطاع من الحركة القومية العربية - فكر قومي مشيع بمضامين غربية ، رشحت عليها النزعات العنصرية ، الأمر الذي أدى - بهذه المفاهيم القومية الغربية - إلى فتح ثغرة بين القوميتين - العربية والكردية - عندما تبنى نفر من أبنائهما ذات المفاهيم الغربية العنصرية في البعث القومي ! . . .

وكانت الثغرة الثانية التي تم منها الاختراق . . . هي التجزئة والإقليمية التي أقامها الاستعمار على أنقاض صيغة الخلافة الإسلامية التي وحدت دار الإسلام رغم تمايز الأقاليم والولايات ، فلم تقم الحدود والسدود والجنسيات أمام أبناء الأمة الواحدة ، بقومياتها المتعددة . . . وفي حقبة الاستقلال تجسدت هذه التجزئة الاستعمارية وتكرست في «الدول القطرية» التي واصلت تقطيع أوصال الأمة ودار الإسلام . . .

(١) (الملل والنحل والأعراف) ص ٥٥ .

وكان الأكراد ضحية لهذه التجزئة . . إذ على الرغم من تواصل المنطقة التي تعيش فيها أغليبيتهم ، جزأتهم هذه الإقليمية والقطرية ، فألحقوا بخمس من الدول القطرية ، الأمر الذي أذكى المشاعر القومية في صفوفهم ، وفتح الباب للمفاهيم القومية الوافدة ، ذات الطابع العرقي والعنصري . .

ومن هاتين الشغرتين - اللتين صنعتهما القوى المعادية لوحدة الأمة - تسللت هذه القوى لتواصل مخطط التفكيك والتفكيك (١) . .

لكن التجارب المريرة التي مرت بها علاقات الأكراد بالعرب - في ظل هذه العقود الأخيرة - جعلت الحلول الانفصالية والنزعات التفكيكية تترجع ، ويفتضح أصحابها . . كما جعلت الكثيرين من الذين خاضوا الكثير من هذه التجارب يدركون أنهم ضحايا الاختراقات ، وليسوا بأي حال من الأحوال محل عطف قوى التدخل والاختراق . . فارتفعت أصوات العقلاء بالتأكيد على الروابط التوحيدية ، ورفض نزعات التعصب والانفصال . . وقرأنا لزعيم الحزب الكردستاني : «مسعود البرزاني» قوله : «نحن لسنا دعاة انفصال عن العراق ، ولسنا أعداء للأمة العربية . . ولسنا مناهضين للوحدة العربية . . إننا لن نعارض أبداً في دخول العراق في أي مشروعات وحدوية عربية . . وأثناء مباحثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق سنة ١٩٦٤ م أرسلنا رسلاً ورسائل إلى الزعيم الراحل جمال عبدالناصر تؤكد تأييدنا لمشروع الوحدة ، وثقتنا المطلقة بعدلته ونزاهته ، وإيماننا بأن المطالب الكردية المشروعة ستجد لديه - وستجد في أي مشروع عربي وحدوي - مكانها اللائق لقد كان كل كردى يؤمن بأن عبدالناصر متعاطف مع آماله المشروعة .

وللأمانة : لا يمكن أن أنفي أنه توجد بين بعض الأكراد اتجاهات عنصرية شوقينية معادية للعرب وللعروبة ، ولكن هذه العناصر محدودة جداً من الناحية العددية ، وليس لها نفوذ معنوي أو سياسي .

إن الجماهير العربية تعرضت وتعرض للفقر والاضطهاد أنفسهما . . وإن اختلفت الدرجة . . إننا - كحركة تحرر وطني - نؤمن إيماناً راسخاً أن موقعنا الطبيعي والتاريخي هو مع الأمة العربية . . (١) .

(١) المرجع السابق : ص ٢٦٢ - ٢٦٤ .

وتوجه البرزاني نفسه نحوه في قطاع «اليسار الكردي» . فيتحدث الدكتور محمد محمود عبد الرحمن - الذي مرت مسيرته السياسية بالحزب الشيوعي ، فحزب الشعب الديمقراطي الكردستاني - فيقول : «إن العلاقة بين الأكراد والعرب هي علاقة تاريخية خاصة ، تضرب بجذورها إلى أكثر من ١٣٠٠ سنة من التاريخ المشترك ، وإن القوميتين العربية والكردية هما قوميتان متآخيتان ، وإن طلاتعهما التقدمية تشتركان في معاداة الإمبريالية ، وتهدفان إلى توحيد أجزائها المتناثرة ، وتقفان مع حركات التحرر العالمية في خندق واحد . . أجل ، يجمعنا التراث المشترك في الدين والتاريخ والجوار الجغرافي . . وأقصد الدين كطريقة للحياة وكنظرة كونية ، وليس فقط كعبادة وطقوس . . ويجمعنا التطلع للمستقبل المتحرر من الظلم والاستغلال والتخلف والتبعية . . ومن هنا كان توحدنا مع عبدالناصر ، فقد كان يشعر بنا وبهمومنا المشروعة التي لم ير فيها تناقضاً مع الآمال القومية العربية .

إن الأرضية الشعبية الكردية العريضة مؤيدة للعرب ومتعاطفة مع كل قضاياهم ، من فلسطين إلى الوحدة العربية ، ذلك بسبب الروابط التاريخية والروحية العميقة . . » (١) .

أما الدكتور محمود عثمان - وهو مثقف كردي . . وعضو قيادي في الحزب الاشتراكي الكردستاني - فإنه يقول : «نحن الأكراد شعب أصيل ، يرجع تاريخه إلى ٢٧٠٠ سنة إلى الوراء ، يرجع أصله إلى جنوب القوقاز الجبلية ، ذات الأصول الآرية ، ولغته هندو أوروبية ، من عائلة اللغات الفارسية . . منذ أتى العرب المسلمون إلى وادي الرافدين ، منذ أربعة عشر قرناً ، اختلط تاريخنا وحضارتنا بتاريخهم وحضارتهم ، وربط بيننا وإياهم الدين الإسلامي . . فمشكلتنا المعاصرة بدأت مع المشكلات المعاصرة لكل شعوب وقوميات المنطقة في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية . . وأنا شخصياً - ومعظم القيادات الكردية - نؤمن بصراحة بأن تطورنا السياسي والاقتصادي والثقافي يمكن أن يتم بشكل أفضل في إطار وحدة وطنية عراقية . . وفي إطار وحدة الأمة العربية . . » (٢) .

(١) المرجع السابق : ص ٢٦٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

تلك هي شهادات الوعي الكردي بمخاطر المخطط النفستيني، الذي لعب بمخالفهم المشروعة - ضد التمييز القومي - لعدة عقود... وأخطر ما في هذه الشهادات... هو قول الدكتور محمود عثمان: «إن مشكلتنا المعاصرة بدأت مع المشكلات المعاصرة لكل شعوب وقوميات المنطقة، في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية».

فقبل التدخل الاستعماري، والتجزئة التي مزق بها الاستعمار جسد العالم العربي والإسلامي، كانت الصيغة الإسلامية «أهمية إسلامية» تتنوع فيها وتتمايز الشعوب والقبائل والأقوام والملل والنحل والمذاهب في إطار وحدة الأمة والحضارة والدار...

وبالتجزئة الاستعمارية، والفكر القومي العنصري - ذي المفاهيم الغربية الوافدة - فتح الغرب الاستعماري الشغرات، وظل يسعى من خلالها لتفتيت العرب والمسلمين، ليلحقهم - كشراذم وذرات، وكهوامش وتوايع - بنموذجه الحضاري...

فالصيغة الإسلامية للتعايش - التنوع في إطار الوحدة - هي طرق النجاة للجميع!...

أما النزعات القومية، التي تمثل نكوصاً عن الأهمية الإسلامية فلقد ظلت «الغامما» في العلاقات بين القوميات الإسلامية، يحرسها الاستعمار حتى يحين الحين لتفجيرها تحجزة وتفكيكاً لعالم الإسلام... كما حدث بعد الغزو الأمريكي للعراق سنة ٢٠٠٣م.

• وعلى جبهة الموارنة

ثم أقدم احتراق غربي لقطاع من طائفة نصرانية تعيش في الوطن العربي... لا لأن الموارنة كاثوليك... يتبعون مذهباً نصرانياً فيادته غربية، فهناك كاثوليك عرب ظلت علاقاتهم بالكاثوليكية الغربية عند حدود «اللاهوت»، ولم تصبح لهم «مشكلة سياسية» كما حدث مع المارونيين.

صحيح أن الارتباط المذهبي الماروني بالمذهب الغربي للنصرانية قديم... فالقديس «مارمارون» (حوالي ٤١٠م) ظل أتباعه على المذهب الغربي في قانون الإيمان، منذ الانقسام الذي حدث في «مجمع خلقيدونية» سنة ٤٥١م، لتمسكهم بقرارات ذلك المجمع!... لكن «المارونية السياسية» نشأت عندما اتخذ الغرب شريحة من المارونيين موطئ قدم لمشروعه الاستعماري في الشرق العربي، وكان المذهب الديني مجرد شجرة

للاختراق! . . وذلك أن المذهب الديني في ديانة تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وتجعل مهمتها خلاص الروح، ورسالة كنيسة مملكة السماء، لا الدولة والأرض والسياسة والعمران الدنيوي. . إن المذهب الديني - في ديانة كهذه - لا يشمر بالطبيعة «مارونية سياسية» تتعلق بالنموذج الحضاري الغربي، والثقافة الفرنسية، وتعمل على الانسلاخ من العروبة القومية والإسلام الحضاري! . .

ففي سنة ١٢٥٠م - إبان الحروب الصليبية - جاء الإمبراطور الفرنسي لويس التاسع (١٢١٤ - ١٢٧٠) إلى الشرق العربي غازياً، فاستقبله في «عكا» وفد ماروني، وطلب منه الحماية - في وقت كان كثير من الطوائف المسيحية يقف مع المسلمين في خندق واحد ضد الغزاة الفرنجة الصليبيين - ويؤمّن سلم الملك الفرنسي الوفد الماروني رسالة - مؤرخة في ٢١ مايو سنة ١٢٥٠م - يقول فيها: «نحن مقتنعون بأن هذه الأمة - (الجماعة) - التي تعرف باسم القديس مارون، هي جزء من الأمة الفرنسية»^(١)!

فهنا - وفي ظل غزو استعماري - تتعلق جماعة عربية كاثوليكية الدين، بالحماية الاستعمارية للفرنسيين، ويعتبرهم الغزاة جزءاً منهم، وامتناداً لهم في قلب الوطن العربي. .

ومن هذه الشجرة - وإبان المد الاستعماري الغربي الحديث - تواصل الاختراق! . فمدارس البعثة اليسوعية الفرنسية في لبنان - في القرن التاسع عشر - تعتبر التعليم الذي تقدمه «فتحاً بواسطة اللغة». . والقنصل الفرنسي يعتبره «سيطرة على الشعب» تخلف جيشاً مارونياً يتفانى في خدمة فرنسا! . . فيكتب «بول موفلان» Paul Muvelin - أحد كبار اليسوعيين: «إن تعليم الناس لغتنا - (الفرنسية) - لا يعني مجرد أن تألف ألسنتهم وأذانهم الصوت الفرنسي، بل إنه يعني فتح عقولهم وقلوبهم على الأفكار وعلى العواطف الفرنسية حتى نجعل منهم فرنسيين من زاوية ما. . إن هذه السياسة تؤدي إلى فتح بلد بواسطة اللغة. . ١١٤».

وفي مذكرة كتبها القنصل الفرنسي ببيروت - في ١٨ ديسمبر سنة ١٨٤١م - إلى سكرتير الدولة بوزارة الخارجية الفرنسية - في باريس - يقول: «إنه حين ننشر في هذا

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٧٤ - وهو ينقل عن «وثائق الباب العالي» المجلد الثالث، ص ١٠٠.

البلد - بواسطة اللغة الفرنسية - التعليم، والأخلاق، والفنون المفيدة، والزراعة، فإننا سوف نسيطر على الشعب، وسيكون لفرنسا هنا - وفي كل وقت - جيش متفان!!

وفي مذكرة أخرى - تاريخها ٢٢ ديسمبر سنة ١٨٤٧ م - كتب القنصل «دي نتيو DE Lattenaud إلى وزارة الخارجية الفرنسية : يطالب بإنشاء المزيد من المدارس اليسوعية المجانية ؛ لأنها السبيل إلى «جعل البربرية العربية» (١٩) - تنحني لا إرادياً أمام الحضارة المسيحية الفرنسية»^(١)

ومن ثغرات هذا الاختراق قامت «المارونية السياسية» كانسلاخ عن العروبة القومية والإسلام الحضارى، والتحاق بالنموذج الحضارى الغربى والثقافة الفرنسية، وموطئ قدم للمشروع الفرنسى فى الوطن العربى . .

وللمنافسة الاستعمارية بين الدول الغربية رمت إنجلترا شباكها على الدروز، فى مواجهة المارونيين! . . . فكانت هذه المنافسات الاستعمارية وراء الكثير من مأسى الشقاق الدينى والصراعات الطائفية الدامية التى حدثت بين الطوائف . . . فبعد تاريخ إسلامى طويل عاشت فيه الملل والنحل والطوائف والمذاهب والأقوام «لبنات» - متنوعة - فى جدار الأمة الواحد . . . نجح الاختراق الاستعمارى فى أن يحول بعضها - أو شرائح من بعضها - إلى وقود للفتن والصراعات، عندما استدراجها بعيداً عن الوحدة الإسلامية الجامعة والانتماء العربى الواحد . . «وفى مذكرة وجهتها المفوضية البريطانية فى بيروت إلى وزارة إتحادية البريطانية - فى لندن - بتاريخ ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٤٤ م - نقرأ :

«إن كل مذبحة حدثت أيام العثمانيين كانت لها خلفيات سياسية - ولو جزئياً - فقد حاول الروس مساندة الأرمن واستغلالهم ضد السلطة، فأثاروا حفيظة الأتراك، وساندت فرنسا الموارنة، فكان موقفها عاملاً فى وقوع مجازر سنة ١٨٦٠ م . . ومشاكل الآشوريين فى العراق، التى وصلت إلى ذروتها بمذبحة سنة ١٩٣٣ م، كانت - إلى حد ما - نتيجة تعنت الآشوريين - وخاصة مارشمعون - لقد اتخذ الآشوريون هذا الموقف معتقدين أننا فى النهاية سنتجر إلى التدخل وإلى بسط حمايتنا عليهم . وفى فلسطين حدثت مجزرة الخليل سنة ١٩٢٩ م وغيرها من المجازر بسبب العامل الخارجى . إن

(١) المرجع السابق، ص ٧٣، وهو ينقل عن مراسلات القناصل السياسية - وزارة الخارجية الفرنسية - مجلد ٢

الاضطهاد الدموي غريب عن تاريخ السوريين ، من الممكن أن يحصل هنا بعض التمييز والاضطهاد . . إلا أن المجازر الكبرى كانت دائماً حصيلة التدخل الخارجي . .^(١)

ففى ظل النموذج الإسلامى - للتعددية فى إطار الوحدة - لم يكن هناك اضطهاد دموى - باعتراف المذكرة البريطانية - بينما قاد الاختراق الاستعماري لشغرات الطوائف أبناء هذه الطوائف إلى «المجازر الكبرى» ! . . فلقد كانت الثمرة المرة لهذا الاختراق هى محاولات الانسلاخ عن الجسم الطبيعى للأمة ، والالتحاق بالغرب ، وزرع الغرب فى قلب وطن الأمة وحضارتها . . وكان لا بد لهذا العمل القسرى وغير الطبيعى من مشكلات وتوترات بلغت درجة المجازر التى سالت فيها الدماء . . ويعبر المفكر السياسى المارونى «جوزيف مغيزل» [١٩٢٤ - ١٩٩٥ م] عن توجه المارونيين غرباً ، وإعجابهم بكل ما هو غربى ، فيقول : «إن المأزق السياسى والحضارى للموارنة هو أنهم لا يرون العرب المسلمين داخل وخارج لبنان على صورة الغرب الكاثوليكي . وما لم يتم مسخ العرب المسلمين ليطابقوا صورة الغرب المسيحى فهم غير مقبولين تماماً من الموارنة . . ولما كان مسخ العرب المسلمين على هذه الصورة يكاد يكون مستحيلاً ، فسيظل الموارنة على موقفهم . . وهذا المأزق الحضارى السياسى تحول خلال الحرب الأهلية إلى مأزق سياسى عسكرى . . وقد حاولوا الخروج من المأزق بالتحالف مع الشيطان ، أى إسرائيل»^(٢) . .

فالانسلاخ عن القومية العربية والحضارة الإسلامية يجعل الطائفة المسلحة تتحول من موقعها الطبيعى ودورها التاريخى - دور «البينة» فى الكيان الموحد للأمة - إلى دور «ثغرة الاختراق» الذى يقضى إلى كارثة لا تقف آثارها عند طرف واحد من الأطراف ! .

• وعلى جبهة الأقباط الأرثوذكس

تواصلت محاولات الاختراق والتفتيت . . وتعددت سبله ووسائله . . فالأقباط الأرثوذكس يمثلون أقدم وأعرق الكنائس الوطنية الشرقية . . وأكثر الطوائف النصرانية

(١) المرجع السابق ص ٧٩ . ٨٠ - وهو ينقل عن وثائق الخارجية البريطانية F.O.226/256 .

(٢) (الملل والنحل والأعراق) ص ٦٤١ ، ٦٤٢ .

العربية عدداً . ولقد بدأت محاولات الاختراق الاستعمارية بهم إبان الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) . . ثم استمرت عبر البعثات التبشيرية الغربية ، التي بدأت بمحاولات تغريب الكنيسة القبطية ، واقتطاع بعض من أبنائها لحساب المذاهب النصرانية الغربية ، وذلك تمهيداً لإخاق الأقباط بالنموذج الغربي ، وسلبهم عن وحدة الأمة العربية والحضارة الإسلامية . . وواصل الاستعمار الإنجليزي المحاولات ، في مختلف الميادين إبان احتلاله لمصر (١٨٨٢ - ١٩٥٦ م) .

وفي المخطط الصهيوني رأينا التركيز على تفتيت مصر من شجرة الطائفية الدينية ، رغم التسليم بتلاحم شعبها وطنياً وقومياً وحضارياً . . ففي مشروع «برنارد لويس» حديث عن «تقسيم مصر إلى دولتين على الأقل» واحدة إسلامية والثانية قبطية» . . وفي «إستراتيجية إسرائيل في الثمانينيات» حديث عن «أن رؤية دولة قبطية - مسيحية في صعيد مصر ، إلى جانب عدد من الدول ذات سلطة أقلية - مصرية ، لا سلطة مركزية - كما هو الوضع الآن - هي مفتاح هذا التطور التاريخي» . . فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون . . !

ولم تقف هذه المخططات عند «التفعل الخارجي» . . وإنما رأيناها تنجح - مع الأسف الشديد - في استدراج نقر من الأقباط الذين هاجروا إلى المهاجر الغربية - وخاصة في أمريكا وكندا وأستراليا - فتحولوا - بوعى أو بغير وعى - إلى جزء من هذا المخطط التفتيتي .

ورأينا مراكز أبحاث ودراسات تحترف تسليط كل الأضواء على «هموم الأقليات» وكأنما هذه الهموم خاصة بهذه «الأقليات» ! . . وتحترف تزيف أرقام أعداد هذه «الأقليات» لتعطى للقارئ انطباعات تزيف واقع الأمة ، وتوحي بأن هذا الواقع هو عبارة عن «أقليات» و«أغليات» لا يربطها رباط الأمة الواحدة ! . . ولتوهم بتضخيم حجم «الأقليات» وحجم «همومها» بأن العقبات أمام وحدة الأمة كأداء تستعصى على الاجتياز ! . . ففي الأسفار والكتب والنشرات المنتظمة التي يصدرها أحد هذه «المراكز البحثية» نشاهد نموذجاً لتزيف أرقام «الأقليات» - كل «الأقليات» - لا يسكن أن يخدم إلا مقاصد التفتيت . .

قال الدكتور سعد الدين إبراهيم نشر في سنة ١٩٨٨ م كتابه (المجتمع والدولة في الوطن العربي) . . . وقدم فيه إحصاءات عن «الأقليات» ، فلما نشر كتابه الضخم (النحل والأعراق : هموم الأقليات في الوطن العربي) - أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين من كتابه الأول - قفزت تقديراته لأعداد هذه «الأقليات» قفزات لا ينصورها عقل ولا يقول بها إحصاء . . . وذلك رغم أن مصادر إحصاءاته في كتابه الجديد ليس فيها مصدر واحد جديد! . . بل المدهش أن أحدث مصادره في هذه التقديرات الجغرافية الجديدة - تقديرات أوائل التسعينيات - مصدر منشور سنة ١٩٨٠ م ، ولا تسلم عن زمن إحصاءات هذا الذي نشر سنة ١٩٨٠ م . . واعتمد لتقديرات سنة ١٩٩٠ م!! .

ويكفى لإدراك مدى القفزات الجغرافية التي تضخم حجم «الأقليات» في الوطن العربي مقارنة الأرقام التي نشرها الدكتور سعد أواخر سنة ١٩٨٨ م تلك التي قال إنها «تقديراته» أوائل التسعينيات . . ثم مقارنتها بمصدر ثقة ، هو (أطلس معلومات العالم العربي) لمؤلفين مسيحيين : لبناني ، هورفيق البستاني . . وفرنسي ، هو فيليب فارج - والمنشور سنة ١٩٩٤ م - يكفى أن تقارن هذه الأرقام لنذك توظيف المبالغات والتزييف لتضخيم «عقبات» وحدة الأمة وتوسيع ثغراتها ، وخدمة مخططات التفتيت - بصرف النظر عن النوايا والمقاصد ، التي لا يعلم حقيقتها إلا الله . .

* فالمسيحيون العرب - بكل طوائفهم - عند الدكتور سعد الدين إبراهيم - في سنة ١٩٨٨ م - تعدادهم ٧,٨٠٠,٠٠٠ وهو يقفز بهم أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين - إلى ١٩١٢,٠٠٠,٠٠٠ . . بينما نجدهم في (أطلس معلومات العالم العربي) - في سنة ١٩٩٤ م - ٧,٠٠٠,٠٠٠ فقط! .

* والأقليات اللغوية (القومية) في الوطن العربي ، هي عند الدكتور سعد - في سنة ١٩٨٨ م - ٢٠,٠٥٠,٠٠٠ وهو يقفز بها أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين - إلى ١٩٢٩,٧٢٥,٠٠٠ . . بينما نجدها في (أطلس معلومات العالم العربي) - في سنة ١٩٩٤ م - ٢٣,٧٠٠,٠٠٠ فقط لا غير! .

والمتبع لهذه الفوضى الإحصائية يجد الدكتور سعد الدين إبراهيم يضيف تحجيم

«الأقليات» في الوطن العربي - وفق تقديراته الجغرافية - ١٤,٠٦٥,٠٠٠ أي قرابة ٢٩٪ من مجموعها^(١)

* ويزيد هذا الأمر خطراً إذا نظرنا إلى هذا «الحجم» الذي تعطيه هذه «التقديرات» لهذه «الأقليات» في ضوء «الحقائق» التي تقول :

(أ) إن مقابلة «الزنجية» - مثلاً - بالعروبة والعربية فيها وهم كبير فالعروبة جامع موحد، بينما «الزنجية» هي على الأقل تسع عشرة مجموعة عرقية... والعربية جامع موحد... بينما الزنوج - في جنوب السودان - يتحدثون حوالي مائة لهجة... وأغلب الزنوج يتحدثون العربية، أو إحدى لهجاتها، أو يستخدمون في لهجاتهم الكثير من الكلمات العربية...

(ب) وإن مقابلة «الوثنية الزنجية» بـ «الإسلام» فيها وهم كبير فالإسلام جامع موحد... بينما الوثنية الزنجية أخلاط متعددة من العقائد الأرواحية... كما أن نسبة الذين اعتنقوا الإسلام من الزنوج تزيد على ١٨٪ ونسبة المسيحيين منهم تبلغ ١٥٪...

(ج) وأن مقابلة الأمازيغية بالعربية فيها خداع كبير... فالبربرية لهجات عديدة، وشفاهية غير مكتوبة... وليس في البربر من لا يتكلم العربية على نحو ما... فهي لغة الدين الذي به يتدينون، والقرآن الذي له يقدسون، ولآياته يحفظون وبه يصلون... ومنهم العلماء والأدباء والشعراء والمثقفون في العربية... بل وأبرز دعاة التعريب!...

(د) وإن مقابلة الكردية بالعربية فيها خداع كبير... فالكردية - وإن كتبت - فأبجديتها عربية... وليس بين الأكراد من لا يتحدث بالعربية؛ لأنها لغة القرآن والدين والتراث الذي به يؤمنون وإليه ينتمون... ولأعلامهم وعلمائهم في تراث العربية الإسهامات والإبداعات...

(هـ) وإن مقابلة النصرانية بالإسلام فيها وهم كبير... فخلافاً للإسلام مع النصرانية ليس في الشريعة، التي تمثل مرجعية الدولة والحضارة والقومية والاجتماع والتراث

(١) قانون (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٢١، ٢٤، ٢٧. و(الملل والنحل والأعراق) ص ٦٢، ٧٤،

٨٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤ م و(أطلس معلومات العالم العربي) ص ٢٨ - ٣٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤ م.

وسمات الاندماج وتبلور الأمة ووحدتها . لأن التصرائية لا تقدم بديلاً للإسلام في مرجعية النظم والتدابير الدنيوية وصياغة القسّمات الموحدة للأمة، والجامعة لقوميتها، والمكونة لهويتها . وليس بين الإسلام والتصرائية خلاف في منظومة القيم الحاكمة لأخلاق الأمة وسلوك المؤمنين بهما . وليس بين الإسلام والتصرائية خلاف في سمات وقسمات القومية العربية . . وخلاف الشريعتين لا يتعدى جزئية اللاهوت الخاصة بالتثليث، وهى التى لا دخل لها فى مكونات الاجتماع المشترك بين أبناء الأمة العربية، المتدينين بالتصرائية والإسلام.

وهكذا . . إذا نظرنا إلى «حجم وعدد» الأقليات، فى ضوء هذه «الحقائق»، ظهر «وزن التمييز» الذى تمثله «الفروق» فى مقابل «الجوامع الموحدة» التى تجمع الأمة وتوحيدها، وتميزها كأمة واحدة . .

فتحن أمام «محيط» يحتضن مجموعة من «الجُزُر»، يحنو عليها، ويوسع لها صدره . . وجودها فيه - وحفاظه عليها - شواهد على أن وحدته إنما تغتنى بوجودها المتعدد فيه !

فهو التنوع فى إطار الوحدة، والتمايز فى إطار الجامع . . وليس التشظى ولا التشرذم ولا التفكيك !

وبهذا المنهج لا تصبح للأرقام - قلت أو كثرت - تأثيرات على وحدة الأمة . . لكن تزييفها - بالمبالغة فيها - له انطباعات سلبية، إذا هو وُظف فى إطار مخطط التفتيت ! . .

والأمر الذى يرجح أننا بإزاء «توظيف» «التزييف الإحصائى» فى خدمة مخطط التفتيت والتفكيك . هو «الحلول» التى يقترحها هذا التوجه «للمشكلة» التى اخترعها لهذا التوجه لا يكتفى بالتشرذم والتجزئة، التى أقامت الحدود والحدود والجنسيات بين وطن العروبة، فجعلته اثنين وعشرين دولة وجنسية . . وإنما يزيد الطين بلة عندما يقترح «الفيدرالية» حلاً ينظم العلاقات بين الطوائف والمثلل والنحل والأعراق والمذاهب والأقوام فى الوطن العربى ! . . ويزعّم أن التطبيق المرن والمبدع لـ «الفيدرالية» يمكن أن يخلق نظاماً وظيفياً حديثاً مكافئاً لـ «نظام الملة» الذى كان معمولاً به فى الإمبراطورية الإسلامية السالفة»^(١) .

(١) د. سعد الدين إبراهيم (التعددية الإثنية فى الوطن العربى) ص ٢١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م.

هو يتجاهل - بهذه المقارنة الغريبة - أن «نظام الملل» كان يمثل تعددية غير سياسية . . . تعددية في الشرائع الدينية الخاصة - بحكم طبيعة النصرانية - بأحوال الأسرة والشعائر العبادية والاعتقاد الدينى دون أن تؤثر في السمات الموحدة للدولة والأمة . . . بينما هذه «الفيدرالية» التى يقترحها هذا التوجه التفكيكى هى تعددية سياسية فى «الأرض» - الوطن - و«البشر» - الشعب - تضاف للتشردم الذى أحدثته «سيكس - بيكو» سنة ١٩١٦ م . . . وليس هذا مجرد استنتاج من مقتضيات ومقدمات هذا التوجه . . . فصاحبه هو الذى يقول : «إن المجتمعات التى تنقسم بالتعددية الإثنية فى الوقت الحالى ينبغى أن تكون متعددة من الناحية السياسية أيضاً»^(١) .

فمقاصد هذا التوجه هى المزيد من التجزئة السياسية للوطن العربى ، والتشردم للأمة الواحدة ، انطلاقاً من تعظيم حجم «الأقليات» بتزييف أعدادها . . . ومن تسيط كل الأصواء على «مصرها» بعد عزلها عن «مهوم الأمة» . . . لتبدو أمثلاً - كما صورتها المخططات الخارجية المعادية - «برجاً ورقياً» مضطعاً . . . و«فسيخانيات متجاورة»^(٢) و«مجتمعات موزايك» ، لا تجمعها جوامع الأمة الواحدة ! .

وإذا كان عقلاء الدنيا يتحدثون عن أمثا كحضارة واحدة استوعبت وهضمت ووحدت الموارد الحضارية السابقة . . . وإذا كان - حتى «كرومر» الذى درس الشخصية المصرية - قد حكم باستحالة التفسير فيها بين المسيحى والمسلم ؛ لأنهم شريكون ينتمون إلى منظومة قيمية واحدة ، وحضارة واحدة . . . فإن بعض الدين «رشحت» على توجهاتهم الفكرية مخططات التفيت قد أصاب «الغبش» وعيهم ، فتحدثوا عن أنا أبناء «الرقائق الحضارية» - وليس الحضارة الواحدة . . . وأصحاب «ثقافة موزايك» وليس الثقافة الواحدة - فحدث أحدهم - ملخصاً «جهود الفكرية» فى هذا الموضوع - فقال : «من وجهة نظر حضارية ، مصر لها ساقان ، هما إسلام مصرى ، ومسيحية مصرية ، والساقان ترتكزان على رفاق من الحضارات السابقة . . . والمصرى - من ناحية الشكل - : سنى الوجه ، شيعى الدماغ ، قبطى القلب ، فرعونى العظام» . . .^(٣)

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢) د. ميلاد حنا - نشرة (المجتمع المدنى - العدد ٥٠ فبراير سنة ١٩٦٦ م - ص ٣٢ - وهى نشرة يصدرها «مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية» ، الذى يرأسه الدكتور سعد الدين إبراهيم !!

وهو تصور يصل في التفكير إلى «حد العتبة» ، وذلك عندما لا يقف عند تفكير الحضارة ، والشخصية القومية ، ووحدة المنظومة القيمة ، وإنما يتجاوز ذلك إلى تفكير المسيحية وتفكير الإسلام . . ناهيك عن الصورة الهزلية التي جعل فيها المصري - الذي ضرب الناس به المثل في وحدة الشخصية والهوية - «كرفالاً» عجيباً! . .

إن هذه التوجهات التي تركز الأضواء على «الفروق» لا «الجوامع» ، والتي لا ترى «الفروق» في إطار «الجوامع» والتي تحترف إثارة «الأقليات» ، في ظل مخططات التفتيت الخارجية المعلنة - حتى ولو حسنت نوايا أصحابها - إنما تخدم المخططات التفتيتية المعلنة . . ولتذكر كلمات «موشيه شاريت» - التي سبق وأوردناها في سياقها - والتي يقول فيها : «ويعتبر مجرد تحريك الأقليات عملاً إيجابياً» لما قد ينجم عنه من آثار تدميرية على المجتمع المستقر . . وهو يذكر النار في مشاعر الأقليات في المنطقة ، ويوجهها نحو المطالبة بالاستقلال»^(١) .

ولتذكر أن الذين تحدثوا عنا «كمجتمعات فيسيفسائية» ، وكبرج ورفى . . ومجتمعات الموزايك» كانوا الصهيانية^(٢) قبل أن يتلع هذا «الطعم السام» نفر من مثقفيا! . . فحرام - وغير لائق ، ولا معقول - أن تبني البعض منا ما نمت عليه «إستراتيجية إسرائيل في الثمانينات»! . .

إن نجاح الصليبية الغربية والصهيونية اليهودية في إقامة إسرائيل سنة ١٩٤٨م قد أعش المخططات الانعزالية التفكيرية لوطن العروبة ، وعالم الإسلام . . وبخصوص الأقباط الأرثوذكس فعلمنا أن ننبه إلى دلالة قيام (جماعة الأمة القبطية) سنة ١٩٥٢م ، تلك التي أعلنت عن مخطط تغيير هوية مصر بانتزاعها من العروبة والإسلام . . وأن ندرك أن فكر هذه الجماعة - التي حلت سنة ١٩٥٤م - قد استولى على قيادة الكهنوت منذ سنة ١٩٧١م وعلى صوته بين قطاع كبير من أقباط المهجر ، الذين تحالفوا مع اللوبي الصهيوني الأمريكي والمحافظين الجدد والمسيحية الصهيونية في أمريكا . . وأنها - بذلك - قد أصبحت أمام «تيار انعزالي طائفي» يحلم بتغيير الخريطة والهوية في الشرق الإسلامي ، بالتوازي مع مشاريع مماثلة لدى الأكراد والأمازيغ والمارونية السياسية .

(١) (الملل والنحل والأعراق) ص ٧٤٧

(٢) المرجع السابق . ص ٧٤٣ . والأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٠

وأخيراً الشيعة الشعوبيون الصفويون على أرض العراق، بعد الغزو الأمريكى لبلاد
الرافدين سنة ٢٠٠٣ م. (١)



لكن . . . ولحسن الحظ فإن هذه الأصوات التى استدرجت إلى خدمة المخطط
التفكيكى . . . أو التى رشحت على توجهات أصحابها مقولات هذا المخطط . . . قد
ظلت «الشدوذ» . . . والنشاز» الذى يثبت أن جمهور أبناء الملل والأقوام والمذاهب على
وعى بحقائق الجوامع الموحدة للأمة، ومخاطر المخططات المحدقة بهذه الوحدة .

وإذا كان اللورد «كرومر» (١٨٤١ - ١٩١٧ م) قد أدرك أن القبطى والمسلم كلاهما
شرقى، قد وحدتهما الخضارة الإسلامية «من قمة الرأس إلى أخمص القدم فى المسلك
الأخلاقي واللغة والروح» (٢) . . . فإن «ميشيل عفلق» (١٣٢٨ - ١٤٠٩ هـ / ١٩١٠ -
١٩٨٩ م) قد رأى هذا الجامع الحضارى عاماً فى كل الأمة العربية . . . فكتب يقول: «لا
يوجد عربى غير مسلم . . . فالإسلام هو تاريخنا، وهو بطولاتنا وهو لغتنا، وفلسفتنا
ونظرتنا إلى الكون . . . إنه الشقافة القومية الموحدة للعرب على اختلاف أديانهم
ومذاهبهم . . . وبهذا المعنى لا يوجد عربى غير مسلم، إذا كان هذا العربى صادق
العروية، وإذا كان متجرداً من الأهواء، ومتجرداً من المصالح الذاتية . . . وإن المسيحيين
العرب - عندما تستيقظ فيهم قوميتهم - سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية
يجب أن يتشبعوا بها ويحبوها ويحرصوا عليها حرصهم على أئمن شىء فى
عرويتهم . . . ولئن كان عجبى شديداً للمسلم الذى لا يحب العرب، فعجبى أشد
للعربى الذى لا يحب الإسلام» (٣) . . .

والزعيم الوطنى القبطى البارز «مكرم عبيد» (١٣٠٧ - ١٣٨٠ هـ / ١٨٨٩ -
١٩٦١ م) هو القائل: «نحن مسلمون ووطنًا . . . ونصارى دينًا، اللهم اجعلنا نحن

(١) انظر: د. سليم نجيب [الأفياط عبر التاريخ] ص ١٨٤، ١٨٥ طبعة القاهرة سنة ٢٠٠٠ م. وانظر كذلك
دراسات «عن الكنيسة والدولة والفتح الإسلامى لمصر» - مجلة «المكاشف الجديد» ص ١٤٧ - ١٦٥ - العدد
٣٩ - صيف سنة ٢٠٠٧ م.

(٢) (الأقليات بين العروية والإسلام) ص ٩٣.

(٣) (الكتابات السياسية الكاملة) ج ٣ ص ٢٣، ٢٦٩، ج ٥ ص ٦٨. طبعة بغداد سنة ١٩٨٧ م وسنة ١٩٨٨ م.

المسلمين لك، وللوطن أنصاراً، واللهم اجعلنا نحن نصارى لك، وللوطن مسلمين»^(١).

وبابا الأقباط الأرثوذكس «شودة الثالث» هو القائل - في تصريحاته المعلنة في ظل قوة الدولة! - «إن الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية يكونون أسعد حالاً وأكثر أمناً، ولقد كانوا كذلك في الماضي، حينما كان حكم الشريعة هو السائد. نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». إن مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا، ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة، فكيف نرضى بالقوانين المجتوبة، ولا نرضى بقوانين الإسلام»^(٢)!

والقس الكاثوليكي «حنا قلته» يقول: «أوافق تماماً على أن أكون مصرياً. مسيحياً، تحت حضارة إسلامية. بل أنا مسلم ثقافة مائة في المائة. أنا عضو في الحضارة الإسلامية كما تعلمتها في الجامعة المصرية. تعلمت أن النبي ﷺ سمح لمسيحي اليمن أن يصلوا صلاة الفصح في مسجد المدينة. فإذا كانت الحضارة الإسلامية بهذه الصورة. التي تجعل الدولة الإسلامية تحارب لتحرير الأسير المسيحي، والتي تعلى من قيمة الإنسان كخليقة عن الله في الأرض. فكلنا مسلمون حضارة وثقافة. وإته ليشرفني، وأفتخر أنني مسيحي عربي، أعيش في حضارة إسلامية. وفي بلد إسلامي. وأساهم وأبني - مع جميع المواطنين - هذه الحضارة الرائعة.»^(٣).

والدكتور غالى شكرى - في لحظة صدق مع الحقيقة - هو القائل: «إن الحضارة الإسلامية هي الانتماء الأساسى لأقباط مصر. وعلى الشباب القبطى أن يدرك جيداً

(١) د. محمد عمارة (الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين) ص ٢٠٢، ٢٠٣ طبعة القاهرة سنة ١٤١٣ / سنة ١٩٩٢ م. وطبعة مكتبة الشرق الدولية سنة ٢٠٠٧ م. وصحيفة (الوفد) - القاهرة - عدد ٢١ يناير سنة ١٩٩٣ م.

(٢) صحيفة (الأهرام) - المصرية - عدد ٦ مارس سنة ١٩٨٥ م. ولقد علق البابا شنودة بهذه الكلمات على استفتاء أجراه «المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية» تبصر - طالبت فيه أغلبية الأقباط بتطبيق الشريعة الإسلامية على كل الشعب المصرى - انظر [الأهرام] نفس العدد.

(٣) (الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين) ص ٢٠٥ - وهذه العبارات وردت في ندوة نظمها «اللجنة المصرية للعدالة والسلام» عن «أثر البعد الدينى فى الاشتراك فى العمل العام بفتنق الحرية - بمصر الجديدة» فى ٩ نوفمبر سنة ١٩٩١ م.

أن هذه الحضارة العربية الإسلامية هي حضارته الأساسية إنها الانتماء الأساسى لكافة المواطنين . صحيح أن لدينا حضارات عديدة من الفرعونية إلى اليوم ، ولكن الحضارة العربية الإسلامية قد ورثت كل ما سبقها من حضارات ، وأصبحت هي الانتماء الأساسى ، والذي بدونه يصبح المواطن فى ضياع . . . إننا ننتمى - كعرب من مصر - إلى الإسلام الحضارى والثقافى ، وبدون هذا الانتماء نصبح فى ضياع مطلق وهذا الانتماء لا يتعارض مطلقاً مع العقيدة الدينية . بالعكس . . . لماذا؟ لأن الإسلام وحدَّ العرب ، وكان عاملاً توحيدياً للشعوب والقبائل والمذاهب والعقائد . . . (١)

هكذا رأينا ونرى الوعى الحقيقى بوحدة الأمة . . . والرفض الحاسم لخططات التفكيك الطائفى - الخارجى منها . . . وما تسبب فى شرح على بعض التوجهات . . .

بل لقد تصدرت أصوات ومواقف العقلاء لهذا الإلحاح المشبوه على «فكرة الأقليات . . . وهجومها» . فقال «الأنبا موسى» - أسقف الشناوب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية - «نحن كأقباط لا نشعر أننا أقلية ؛ لأنه ليس بيننا وبين إخواننا المسلمين فرق عرقى «إثنى» ؛ لأننا مصريون ، وأتجاسر وأقول : كلنا أقباط ، بمعنى أنه يجرى فينا دم واحد من أيام الفراعنة ، ووحدة المسألة العرقية تجعلنا متحدتين مهما اختلفنا . هناك طبعاً التمايز الدينى لكن يظل الأقوى والأوضح الوحدة العرقية ، ولا نشعر نحن الأقباط بشعور الأقلية البغيض الذى يعانى منه غيرنا ، نحن أقلية عديدة فقط ، ولكن هذا لا يجعلنا نشعر أن هناك شرخاً بيننا وبين إخواننا المسلمين . . . من جهة الهوية العربية ، نحن مصريون عرقاً ، ولكن الثقافة الإسلامية هي السائدة الآن ، كانت الثقافة القبطية هي السائدة قبل دخول الإسلام ، وأى قبطى يحمل فى الكثير من حديثه تعبيرات إسلامية ، يتحدث بها ببساطة ودون شعور بأنها دخيلة ، بل هي جزء من مكوناته . . . نحن نحيا العربية لأنها هويتنا الثقافية ، ومقتنعون بالطبع بأن فكرة العروبة فكرة سياسية واقتصادية وثقافية ، بالإضافة لوحدة المصير المشترك . . . والعلاقة بين الجذور والعروبة علاقة تناصرية ، هذه دوائر متداخلة . . . تاريخنا أفضل من حاضرتنا ، حينما نذكر الأقباط أيام الدولة العثمانية كانوا مع إخوانهم المصريين لهم دور مشترك

(١) صحيفة (الوفد) - المصرية - عدد ٢٨ رجب سنة ١٤١٣ هـ / ٢١ يناير سنة ١٩٩٣ م .

في عزل الوالى العثمانى ومجىء محمد على ، وكان جرجس الجوهري أحد قادة الأقباط ، وكذلك إبراهيم الجوهري أخوه ، وكثير من الأقباط عملوا وشاركوا بشكل واضح فى الحياة السياسية فى عهد محمد على . . والأقباط دورهم بعد الثورة - سنة ١٩٥٢م - تقلص كجزء من التقلص الشامل فى المشاركة بمصر ، كانت هناك سلبية شاملة . . وأنا أعتقد أن الأقباط جزء هام من نسيج الحياة المصرية ، لقد انغمس المسيحيون فى الحياة العملية . . فهم أطباء وصيادلة ومهندسون ، وغيرها من المهن ، ونسبتهم أيضاً فى رجال الأعمال مرتفعة أكثر من نسبتهم العددية فى مصر . .

نحن نرفض المسيحية السياسية . . لأن المسيح قال : «ملكى ليست بالعالم» . . ولو حدثت المسيحية السياسية تصبح انتكاسة على المسيحية ، كما حدث فى العصور الوسطى أيام كان البابوات هم الذين يدشنون الإمبراطور وينصبونه ، هذه هى المسيحية السياسية التى نرفضها ؛ لأنها تختلف عن المسيحية . . مصر دائماً دولة مسلمة وملتدنة ولكن بدون تطرف ، ولو عشنا كمسلمين وأقباط وفى إطار الصحوة الدينية المصحوبة بصحة وطنية فيكون المستقبل أكثر من مشرق .

نحن فى مصر نسيج واحد ، وسعداء بذلك ، وهذه حماية إستراتيجية لنا كأقباط . ونحن لسنا لبنان ، ويستحيل أن «تلبّن» مصر . وتقسيم مصر فكرة مستحيلة ، وغير مسيحية ، ولو فكرنا فى ذلك معناه أننا نجهز أنفسنا للإبادة ، وبعد : كيف أقيم فى أسير وأترك أديرة وادى النطرون ؟ أو العكس ؟! . . هذه فكرة غريبة . هذه فكرة صهيونية من أجل تفتيت مصر . وعندما شاهدت ما يحدث فى العراق . قلت : نجح الصهاينة ، وأصبح العراق ثلاث دول . . فهذه الفكرة الصهيونية ليست قبطية . .^(١)!

وغير هذه الشهادة التاريخية التى تمثل وثيقة من وثائق الوعى بوحدة الأمة ، فى مواجهة مخططات التفتيت . هناك شهادة المهندس «سمير عرقص» - مدير مركز البحوث بأسقفية الخدمات العامة والاجتماعية ، بالكنيسة المصرية الأرثوذكسية . . التى يقول فيها : «إن الأقباط - بالمقاييس العلمية ، ليسوا أقلية ، حتى فى إطار الدولة العثمانية لم يورد الأقباط كأقلية ، ولم تنطبق عليهم قضية «المللة» ، مقارنة بكل الأقليات

(١) (الملل والنحل والأعراق) ص ٥٢٩ - ٥٣٤ .

فى الدول الئابعة حىنذاك للءولة العءثمانىة . . والءبرة الئارىءىة للأقباط ئءعلهم أبعأا لىسوا بأقلىة ءىنىة . لءءم انفصالهم عن مءمل الءىاة العامة والمءءمع ، ولأنهم ىنءرءون فى الءىاة الیومیة بالمنطق الوطنى العام . ولىس بالموقف الءىنى . والكنیسة القبطیة لم ئءلق ءارىءیا فكرة الجماعة الءاصة . . وئئظیمائها كنسیة للرعایة الروءیة ، ولىست للءىاة العامة . . فأزمة الأقباط - إءن - هى أزمة المءءمع المصرى ، الئى ئنعكس على كل من المسلم والقبطى على السواء»^(١).

فالفهموم واءءة . . والمأزق واءء . . والأمة واءءة . . والئارىء الإسلامى - فى علاقات المئل والطوائف - كان أفضل من الصیغ والمفاهیم والممارسات الئى جاءء مع الاستعمار ، والاءءراق الئقافى الغربى - كما أشارء هذه الشءاءاء . .

والمءامى القبطى «ئبیل منبر ءبیب» ىضیف : «لا ئوءء ءضارة قبطیة ؛ لأن للءضارة - إن شئنا أن نءركها - مظهرین : (مادى ومعنوى) والذى ىبقى ءائما هو المعنوى (أءب - ءارىء - فلسفة) وهنا أستطیع القول : إنه لیس هناك أءب قبطى ، ولا فلسفة قبطیة ، ولا نظم سیاسیة قبطیة ، هناك ءأثیر روحانى ، یونانى ، أما المسألة القبطیة فهى ءلیط من ذلك ، إءصافة إلى ئئصیرها العاءاء الفرعونیة ، مثلاً : ٢٧ كیهك - وهو الذى ىقابل ٧ ینابر - هو عیء میلاد «ءورس» ، والمسیء لم یولد فى ذلك الئارىء ، كذلك فشكل «عمارة الكنیسة المصریة» هو شكل المعبد الفرعونى ، ومن ئم فلیس هناك ءضارة قبطیة ، والمسیءیة المصریة مسیءیة مءلیة ، على عكس الإسلام المصرى قلءیة بعء عالمى . .»^(٢)!

أما المفكر الیسارى القبطى «أبوسیف یوسف» - صاءب كئاب (الأقباط والقومیة العربیة) - فإنه ىقول : «لقد ساء علاقات الأقباط بالعرب ، والمسلمین بالمسیءیین الاءءرام والئعاون ، ءئى إن الوعظ فى الكنیسة ئءول من اللغة الیونانىة (الئى ظلت ئستعمل كلغة للءولة أبعأا من عهد البطالسة إلى عهد البیزنطیین ، أى ءوالى ألف سنة) إلى اللغة العربیة . . الجماعة الإئنیة - بمصر - واءءة ، ئكلم اللغة نفسها ، ولها ئقافة عامة مشركة . . وئشكل فى الئهایة ، كیانا اءءماعیا واءءا . .»^(٣).

(١) المراء السابق : ءن ٥٢٥ .

(٢) المراء السابق : ص ٥٣٨ .

(٣) (الأقلیاء بین العربیة والإسلام) ص ٩١ - ٩٣ .

فجوامع الوحدة في العربية - كلغة - وفي الإسلام كحضارة . . . لم تكن بدائل لجوامع قبطية وطنية . . . وإنما كانت بدائل شرقية لتقهر استعماري بيزنطي . . . فالعربية حلت محل اللغة اليونانية - وليس محل لغة وطنية مصرية لها علاقة بالإنجيل - والحضارة العربية الإسلامية حلت محل الحضارة الإغريقية - الرومانية ؛ لأنه لم تكن هناك حضارة قبطية وطنية . . . فالشرق كان مقهوراً - سياسياً وحضارياً وثقافياً ولغوياً واقتصادياً ، بل دينياً - إلى أن تحرر بالإسلام الذي بنى حضارة ومدنية شرقية ، أبدعها كل أبنائه ، على اختلاف الملل والأقوام . . . فهي جوامع وحدتهم كأمة ، وهي ميراثهم الحلال . . . وبعبارة القانوني البارز الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا (١٣١٣ - ١٣٩١هـ / ١٨٩٥ - ١٩٧١م) : « فهذه المدنية الإسلامية هي ميراث حلال لكل المقيمين في الشرق ، فتاريخ الجميع مشترك والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية »^(١) . . .

تلك هي شهادات عقلاء الأمة في مواجهة مخططات التفتيت والتفكيك التي سلكت سبلها إلى هذه المقاصد عبر تنوع الملل واختلاف المذاهب وتعدد الأقوام . . .

• وأخيراً.. الاجتهاد الخاطئ في قراءة الواقع والتاريخ

بعد الهزيمة العربية في يونيو سنة ١٩٦٧م تراجع المشروع القومي العربي - الذي قدمت ثقافته وإعلامه مفهوم الأمة الواحدة كمسلمة من المسلمات - . . . ولم يفلح انتصار رمضان سنة ١٣٩٣هـ / أكتوبر سنة ١٩٧٣م في اجتثاث كل آثار الهزيمة ، لأسباب كثيرة منها أن ملاعبات التسويات التي طرحت بعد ذلك للصراع العربي - الصهيوني لم تساعد على استعادة كامل الأمل في وحدة الأمة ، وذلك لما ارتبط بهذه التسويات من مظاهر التمزق والتشرذم والتفتيت . . .

وفي هذا المناخ - مناخ تراجع المشروع القومي - انهالت على عقل الأمة الكتابات التي تكرر الفرق والتمزق ، بل تشكلت إلى حد السخرية من القومية العربية والوحدة

(١) (دكتور عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية) ص ١١٨ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م . وانظر كذلك : [إسلاميات السنهوري باشا] ج١ ، ج٢ ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمنارة ، طبعة دار الوفاء - مصر ٢٠٠٦م .

العربية، بل ومن وجود أمة عربية أصلاً! . . . فالأمن القومي خرافة . . . والتنمية القومية المستقلة وهم . . . والاستقلال الحضارى للأمة رجعية وجمود . . . فالعالم قد أصبح قرية صغيرة، «والكوكبية» و«العولمة» تقتضى مسارعة الدول القطرية إلى الالتحاق «بالنظام العالمى الجديد» فرادى، ودون إبطاء! . . .

وإذا كان أغلب هذه الكتابات - التى احترف أصحابها صناعة تزييف الوعي لتكريس الهزيمة - هى كتابات «صحفية - إعلامية»، لا علاقة لها ولا لأصحابها «بالتدريسات العلمية» . . . فإنه يكفى فى تنفيذ «منطقها» - القائمة على «التسليم بالواقع» - قليل من الوعي بالتاريخ.

فتاريخ كل الأمم انتصارات وهزائم . . . وتقدم وتراجع . . . ويسر وعسر . . . وبحبوحه وضيق . . . وانفراجات ومآزق . . . لكن الأمم الحية لم تعرف قط التسليم بالأمر الواقع الذى يفرضه عليها التقصير والتخلف أو تحديات الأعداء . . .

■ فالصليبيون قد احتلوا أكثر مما احتلت إسرائيل لقرنين من الزمان (٤٨٩ - ٦٩٠ هـ/ ١٠٩٦ - ١٢٩١ م) . . . ولم يعترف أحد يومئذ بذلك الأمر الواقع . . . لقد حاربوا وتاجروا! . . . وانتصروا وأنهزموا . . . وخصموا وهادنوا . . . لكن عين الأمة وذاكرتها لم يغيبا عن كامل الحق، حتى تعدلت الموازين فتحقق الانتصار . . . وكان العلم والفكر والأدب فى خدمة الوعي بكامل الحق، لا فى خدمة التسليم بالأمر الواقع! . . .

■ والقدس الشريف - وهى رمز الصراع، ومفتاح الانتصار - احتلها الصليبيون لأكثر من تسعين عاماً . . . وتحول الأقصى الشريف فيها إلى كنيسة لاتينية! . . . ومع ذلك، لم يعترف أحد بهذا الأمر الواقع . . . بل ظلت القدس على كل لسان، وفى كل خطاب، ولدى جميع الشعراء، حتى عادت متمتعة بعافية التحرير! . . .

■ والأزهر الشريف . . . تحول يوماً إلى «صطبل» لخييل بونابرت . . . وسكر فيه جنوده، وبألوا وتغوطوا، ومزقوا المصاحف، وعربدوا!! ولقد غدا ذلك سطرأسرد فى تاريخ غابر . . . لم يستسلم لواقعه أحد فى ذلك التاريخ! . . .

■ والجزائر . . . تحولت إلى «إيالة فرنسية» - وليس مجرد مستعمرة - فرنناً وثلث قرن كان الإسلام فيها مطاردًا، وتعلم العربية جريمة . . . والشعارات تعلن: «لقد ولى عهد

النهال وأقبل عهد الصليب»! . . وعندما انهزمت نفوس آحاد من أبنائها، فتنحسروا بالجنسية الفرنسية، أفنى الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٧ - ١٣٥٩ هـ / ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م) بالأل يدفن هؤلاء المهزومون نفسياً في مقابر المسلمين! . . وأعاد الجزائر إلى العروبة والإسلام الشهداء والمجاهدون الذين لم يعترفوا بالأمر الواقع! .

وهكذا، ليس في ديار الإسلام بقعة إلا وقد أصابها التاريخ «بواقع اليم» . . ربما أشد إيلاماً من المازق الذي يعاني منه العرب والمسلمون هذه الأيام . . لكن الفارق بين الساعين لتغيير الواقع البائس والظالم وبين المسلميين به والمسنسلمين له هو «الأمل» . . والرجاء» . . يتعلق به قوم، وينتظر إليه ويفرط فيه آخرون . . وصدق الله العظيم: ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً (١٠٤)﴾ [النساء: ١٠٤]

فالقليل من الوعي بالتاريخ - تاريخ الصراعات بين الأمم والتدافع بين الحضارات - كميل بتدبير مقولات الداعين إلى الاعتراف بالأمر الواقع: من كتاب الصحف السيارة وتحريم أجهزة الإعلام! . .

ولأن هذا هو دور «الوعي بالتاريخ» في تدبير مقولات «المهزمين نفسياً» الداعين إلى الرضى بالواقع وتكريسه . . فيسح حفتا - بل وواجبتا - أن نخرج إذا ذهبنا بعض الكتابات الجادة فقرأ أصحابها التاريخ على النحو الذي يكرس واقع التجزئة والتشرذم الذي نعيشه أمناً . . بل ويجعل من هذه التجزئة الأمر الطبيعي المنسق مع وقائع التاريخ! . .

على هذه الجبهة . . جبهة «الاجتهادات الخاطئة» في قراءة واقع تاريخ أمنا - في التعددية . . والوحدة - نقف أمام عمل فكري لباحث تحترمه، ولا شك في إخلاصه لوطنه وعرويته وإسلامه، وهو الأستاذ الدكتور محمد جابر الأنصاري .

فلقد وقف الرجل - في كتابه (تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي) - أمام بعض سمات واقعنا التاريخي فأخطأ في اجتهداه لتفسير وتحليل هذه السمات، ومن ثم استنتج استنتاجات، مثلث وقثل - في رأينا - زائداً تلقمه المهزومون نفسياً ليهيلوا التراب على أحلام أمنا في النهوض، وعلى آمالها في الشوحيد! . .

لقد وقف الدكتور الأنصارى أمام «الصحراء العربية» فرأها عقبة طبيعية، حالت تاريخياً دون قيام مجتمع عربى، ومن ثم دولة عربية!.. وإذا كانت الصحراء هي الصحراء... بل إننا نشكو من زيادة «التصحُّر»، فكأننا - بهذه القراءة للواقع - أمام «عادة مزمنة» لا سبيل معها لوحدة الأمة، لا اليوم، ولا في المستقبل المنظور، بل وربما بعد المنظور أيضاً!..

ووقف الدكتور الأنصارى أمام حديث ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) عن «العرب»، فأخطأ في فهم مراد ابن خلدون بـ «العرب»... كما وقف أمام «مصطلح الحضارة» في فكر ابن خلدون، فأخطأ في فهم مراده بهذا المصطلح ثم خلاص - بالقراءة الخاطئة - إلى أن البداوة العربية قد حالت بين العرب وبين فن السياسة وبناء الملك والدولة، ومن ثم وحدة المجتمع والأمة عبر التاريخ!... فوضعنا - بهذا الاجتهاد الخاطئ في قراءة ابن خلدون - أمام «عادة مزمنة» أخرى، لا بد وأن تحول بين هذه الأمة وبين الوحدة... ومن ثم كانت «الدولة القطرية» عنده هي نهاية المراد من رب العباد في ميدان الوحدة العربية!..

ذلك هو الاجتهاد الخاطئ الذي تلقفه دعاة تكريس الواقع البائس الذي نعيش فيه... والذي يستحق منا حواراً مع صاحبه... وذلك حتى لا يتحول تاريخنا من سلاح في يد الأمة كي تتجاوز مأزقها الحضارى الراهن، إلى سلاح في يد أعدائها، الذين سقنا وثائقهم في مخطط التفيت والتفكيك...

يرى الدكتور الأنصارى في الصحراء العربية عقبة طبيعية، قطعت أو صال الأمة تاريخياً، فحالت بينها وبين أن تبني مجتمعاً أو أمة أو دولة عبر تاريخنا الطويل... وفي ذلك يقول:

«إن هناك قطيعة مكانية داخلية بعيدة الأثر بين الأقطار والمناطق والأقاليم العربية، لم يلتفت إليها عملياً وقومياً في الوعي العربى بدرجة كافية، ولم تُدرس آثارها الخطيرة في طبيعة المجتمع العربى في نسيجه الموحد، وفي الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها وتواصلها، وفي الكيان السياسى العربى - قديماً وحديثاً - فى تأرجحه المستمر بين الوحدة والتجزؤ.

إن هذه القطيعة المكانية تتمثل في دور الفراغات والفواصل والحواجز الصحراوية الشاسعة الممتدة بين معظم الأقطار العربية في تقطيع وتجزئة المنطقة العربية عمرانياً وسكانياً، وبالتالي مجتمعياً وسياسياً، في الماضي، وإلى الحاضر. وإذا دققنا النظر في خريطة التجزئة السياسية العربية على امتداد الوطن العربي كله فسنجد الصحراء هي عامل التجزئة الأول والأكبر قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة. إن الصحراء هي العامل الانفصالي الأقوى في الحياة العربية، ولا يوجد بلد عربي غير صحراوي (عدا لبنان) . . إن الفراغات الصحراوية قد منعت نشوء نسيج حياتي عضوي . . لمجتمع موحد ولدولة موحدة ثابتة، متواصلة من القدم إلى اليوم . . إنها معوقات ناجمة أصلاً عن الطبيعة الجغرافية^(١) !

فنحن - بناء على هذا الفهم لواقع الصحراء العربية - أمام خلق إلهي - هو الصحراء - ومعوقات ناجمة أصلاً عن الطبيعة الجغرافية - التي لا حيلة لنا إزاءها - قد حالت بين العرب - على امتداد تاريخهم - وبين «نشوء نسيج حياتي عضوي لمجتمع موحد ولدولة موحدة» فوقنا الصحراوي يحول بيننا وبين الوحدة، ويفرض علينا انقطاعنا المكانية والعمرانية . . والسكانية . . والمجتمعية . . والسياسية» . .

ونحن نقول للدكتور الأنصاري: إن هذه الصحراء العربية لم تحل دون تبلور الأمة وقيام الدولة، عندما ظهر الإسلام - والرجل ممن يقولون بذلك - وكانت هذه الصحراء يومها مفازات مهلكة، وربعاً خالياً لا يُجاز ومجهولاً تُحكى عنه أساطير الجان وأودية الشياطين . . ومع كل ذلك، توحد إنسانها في عقيدة وشريعة وأمة وحضارة ودولة ودار، أزالت القوى العظمى يومئذ - الفرس والروم - وقتحت - فتح تحرير - في ثمانين عاماً أوسع مما فتح الرومان - سادة الفتح الأوروبي - في ثمانية قرون، وحولت خط سير التمدن، وموطن قيادته، وغيرت مجرى التاريخ . .

كل هذا حدث، والصحراء على ذلك النحو القديم . .

فهل تحول الصحراء اليوم، بعد أن انتقل إنسانها إلى ألوان ودرجات متقدمة من التوطن والاستقرار والتحضّر، وبعد أن غادر حياة الارتحال وراء الماء والمرعى . . وبعد

(١) د. محمد جابر الأنصاري (تكوين العرب السياسي ومعزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي) ص ٣٨، ٤٠ طبعة بيروت سنة ١٩٩٥ م.

أن ربطته - كاخضرى سواء بسواء - ثورة وسائل الاتصال بكل العالم ، وليس فقط بحواضر العرب والمسلمين . . فأصبح يعيش أحداث الدنيا لحظة بلحظة ، بالمذيع والتلفاز والفاكس والأقمار الصناعية . . هل تحول الصحراء اليوم - وهذه هي المفارقة التي نقلت إنسانها إلى التلاحم بالعالم - دون وحدة الأمة والدولة ، فتعجز إنسانها العصري عن إنجاز ما سبق وأنجزه أسلافه ، في وضعها القديم وعقباتها الكأداء ، قبل أربعة عشر قرناً ؟ . .

ثم ، ما دلالة أن يأتي الحديث عن «مرض الصحراء وعاحتها وعقبتها ودائها» المنع من وحدة العرب كأمة ، ومن إقامة دولتهم . . أن يأتي هذا الحديث من الذين يتحدثون عن تحول العالم - كل العالم - وليس فقط العالم العربي إلى «قرية صغيرة» ١٩ وعن «الكوكبة» و«العولمة» ، التي لا مكان فيها حتى للخصوصيات الثقافية والقومية والحضارية . . ١٩

فهل «عولمتهم وكوكبتهم» لا تحول دون إلحاق والتحاق جميع العرب بالمركز العالمي الواحد - والذي هو غربي ١ - بينما لا تستطيع هذه «العولمة والكوكبة» إلحاق العرب وتوحيدهم جميعاً حول مركز عربي واحد ١٩ . .

وهل صحرائنا لا تحول دون انخراطنا في «العالمية» بينما تحول دون انخراطنا في العروبة كنسيج اجتماعي واحد ، وأمة واحدة ، ودولة واحدة ، تميز فيها وتعدد الشعوب والقبائل والولايات والأقاليم ١٩ . .

ثم . . هل بحث الدكتور الأنصاري عن حجم العرب الذين يسكنون الصحراء ، وعن نسبتهم إلى من يسكنون الحواضر؟ إن البداوة في مصر وتونس والمغرب والعراق وسوريا واليمن وساحل الخليج نسبتها إلى مجمل السكان أقل من ١٪ . وفي هذه البلاد أغلبية سكان العالم العربي - وفي ليبيا والجزائر من ١٪ إلى ٥٪ . . وفي السعودية والسودان من ٥٪ إلى ١٥٪ . . والصومال هو البلد الوحيد الذي تزيد فيه نسبة البدو عن ١٥٪ (١) . .

وكل هؤلاء قد ربطتهم وسائل المواصلات بكل العالم مكانياً . . كما ربطتهم ثورة وسائل الاتصال الثقافي والإعلامي بكل العالم فكرياً وإعلامياً . . فأين هي «القطيعة

(١) (أطلس معلومات العالم العربي) ص ٧٤ .

المكانية» . . التي تجزئ العرب عمرانياً وسكانياً ومجتمعياً فتتبع نشوء نسيج حياتي عضوي لمجتمع موحد ولدولة موحدة^{١٩} .

وألّيس من المفارقات حديث الدكتور الأنصاري عن الصحراء - «كمعوقات طبيعية جغرافية» - عامة في العالم العربي، تحول دون وحدته - إلا في لبنان الذي يخلو من الصحراء - فهل رأى الدكتور الأنصاري وحدة لبنان - حيث لا صحراء - كنسيج حياتي عضوي أفضل مما هي عليه في غير لبنان^{٢٠} .

إنه اجتهدنا خاطئ في قراءة الواقع . . جداً لو قمنا بمراجعته . وأعيد النظر فيه . . وذلك حتى لا تقدم لدعاة الهزيمة وتكريس التجزئة والتشرذم صحيحاً في حملتهم الضارية ضد وحدة الأمة وسعيها للنهوض والاعتناق! . .

أما العقبة الثانية التي رآها الدكتور الأنصاري حائلاً بين العرب ووحدة الأمة والدولة والمجتمع، فهي «البداوة» التي تصورها مرادفة للعرب «لصيلة بهم» تحول بينهم وبين خلق السياسة وبناء الملك والدولة، ويلوِّه الأمة الواحدة، بل لقد رأى تحضرهم وحضارتهم عجزاً عن المدافعة عن الملك أيضاً، قبيحاً ونهم: عجز عن بناء الملك والدولة . . وحضارتهم: عجز عن حماية الملك والدولة!! .

ولقد انطلق الدكتور الأنصاري إلى هذه الأحكام الغريبة على العرب من قراءة مجتزأة ومبتسرة لبعض نصوص ابن خلدون . . ومن فهم خاطئ لمراد ابن خلدون مصطلح «العرب»، عندما لم يراع سياق كلام ابن خلدون . . ففنى الحكم على العرب بالعجز عن سياسة الملك والدولة، يقول الدكتور الأنصاري:

«ويشارك ابن خلدون بدوره في التعبير عن إشكالية السياسة المزمّنة في حياة العرب بمقولته الشهيرة:

«بُعِدَتْ طَبَاعُ الْعَرَبِ لِدَلِكْ كُلِّهِ عَنِ سِيَّاسَةِ الْمَلِكِ»^(١)

وهنا نسأل: من هم «العرب» الذين حكم ابن خلدون بأن «طباعهم قد بُعِدَتْ عَنِ سِيَّاسَةِ الْمَلِكِ»^{٢١} . هل هم العرب كآمة^{٢٢} . . أم العرب الموشلون في البداوة

(١) (تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية) ص ٢١ .

والتوحش ، قبل أن يتدينوا بالإسلام ، فتتهذب طباعهم ، ويساعدتهم الإسلام على
حذق إقامة الملك والدولة وسياسة العمران ؟ ! .

لقد أغفل الدكتور الأنصارى نصوص ابن خلدون ، بل وحتى عناوين الفصول في
(المقدمة) ، والتي ميز فيها ابن خلدون بين أحوال وأطوار وطبائع العرب إزاء الملك
والسياسة . . فكان هذا الحكم العام القاسى والغريب ! . .

لقد عقد ابن خلدون - في مقدمته - فصلاً جعل عنوانه (فصل في أن العرب أبعد الأم
عن سياسة الملك) لكنه - قبل هذا الفصل مباشرة - عقد فصلاً آخر جعل عنوانه (فصل
في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من
الدين على الجملة) . .

ولو أن قارئاً وقف - فقط - عند عنواني هذين الفصلين لأدرك أن هناك عرباً يحكم
عليهم ابن خلدون بأنهم أبعد الأم عن سياسة الملك . . وهناك عرب يحسنون الملك
والسياسة ، لكن إذا كان لهم حظ من الدين . . وعندما يقرأ القارئ ما تحت عناوين
الفصول ، سيجد فكر ابن خلدون شديد الوضوح في التمييز بين العرب في طور
التوحش والإيغال في البداوة ، قبل التدين بالإسلام ، أو عند الانسلاخ عن جوهره . .
وبينتهم عندما جعلهم الإسلام سادة الفتوحات وأساتذة الدول والسياسات . .

فالعرب البداوة المتوحشة - عند ابن خلدون - هم الذين اختصوا «بالإبل ، وهي
أصعب الحيوان خصالاً ومخاضاً» . . فاضطروا إلى إبعاد النجعة . . فأوعلوا في
القفار . . فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ، وينزلون من أهل الخواضر منزلة الوحش
غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . . فهم أمة وحشية باستحكام عوائد
التوحش وأسبابه فيهم ، فصار لهم خلقاً وجيلة ، وكان عندهم مألوداً لما فيه من الخروج
على ريقه الحكم وعدم الانقياد للسياسة ، وهذه طبيعة منافية للعمران ومناقضة له ،
فغاية الأحوال العادية عندهم الرحلة والتغلب ، وذلك مناقض للسكون الذي به
العمران ومناف له ، فالحجر - مثلاً - إنما حاجتهم إليه لتصبه أثافي المقدر ، فينقلونه من
المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك ، وأخشب أيضاً ، إنما حاجتهم إليه ليعمروا به
خيماهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم ، فيخربون السُّتف عليه لذلك ، فصارت طبيعة

وجودهم منافية للبناء، الذي هو أصل العمران. . فهم أكثر بداءة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلوث وحبوبها، لا عتيادهم الشطف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لا يبالفهم ذلك، وللتوحش. . فهم متنافسون في الرياسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره ومن أجل الحياء، فينعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد العمران. . !

تلك هي صورة العرب - عند ابن خلدون - في طور «البداءة المتوحشة». . الذين يفرون من الاستقرار والعمران، ويهدمون المباني لتحويل أحجارها إلى أثافي للتقذور، ويهدمون السقف ليتخذوا من أخشابها أوتاداً للخيام. . فكيف يجعل باحث في وزن ومقام الدكتور محمد جابر الأنصاري من هذه الصورة طبيعة للعرب بإطلاق وجبلتهم كأمة عبر العصور والقرون؟! .

إن ابن خلدون قد رأى هذا الطور من أطوار «البداءة المتوحشة» عاماً في الأجناس والأعراق الموغلة في البداءة، ولم يره خصيصاً للعرب وحدهم من دون الناس. . فقال في هذا السياق: «وفي معناهم - (أي وفي مثل إيغال العرب في البداءة) - قلعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. . إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداءة؛ لأنهم مخصصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معاً. .»^(١).

فهذه الأوصاف خاصة بفتة الأعراب الموغلة في توحش البداءة، والتي لا تعتمد إلا على الإبل وحدها، فتوغل في القفار، ولا تتخذ من الشياه أو غيرها مادة للعيش. .

أما الأمة العربية التي جاءت رسالة الإسلام، ونبوة محمد ﷺ، والتي حصلت الإسلام إلى العالمين، وفتحت الفتوح، وأقامت الدول والممالك، وبنيت الحضارة، وساست العمران. . فلا بن خلدون حديث طويل عنها. . لا ندرى كيف أغفله الدكتور الأنصاري؟! .

(١) (المقدمة) ص ٩٦، ٩٧، ١١٨ - ١٢٠، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

يرى ابن خلدون أن الدين هو طريق العرب للبراعة في الملك والدولة والسياسة . .
وأنهم عندما تدبوا بالإسلام حق الدين لم يكن لأحد من الخليقة ما كان لهم من
الملك . . فهو شرط براعتهم في الدولة والسياسة ، وبدونه يعودون للبداوة
والنوحش . . فيقول :

« فإذا كان الدين . . كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خُلُق الكبير والمنافسة منهم ،
فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة ،
الوازع عن التحاسد والتنافس . . يذهب عنهم مذمومات الأخلاق ، ويأخذهم
بمحمودها ، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ، فيحصل لهم التغلب والملك ، وهم مع ذلك
أسرع الناس قبولاً للنحو والهدى ؛ لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبرائتها من ذمهم
الأخلاق . . » .

ثم يمضي ابن خلدون ، فيحدث عن أثر الدين بالإسلام على خلق العرب لبناء
الملك وسياسة المجتمعات . بعد أن كان الموحلون منهم في النوحش أبعد الناس عن
سياسة الملك . فيقول :

« واعتبر بذلك في دولتهم في الملة . (الإسلامية) . لما شيد لهم الدين أمر السياسة
بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً ، وتتابع فيها الخلفاء ، عظم
حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم ، فلما نبذوا الدين : نسوا السياسة ، فتغلبت عليهم
العجم ، ورجعوا كما كانوا لا يعرفون الملك ولا سياسته ، بل قد يجهل الكثير منهم
أنهم كان لهم مُلْك في القديم ، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان
لأجيالهم من المُلْك . . » (١) .

فكيف غابت هذه النصوص الخلدونية عن الدكتور الأنصاري . . وهي في
الصفحات ذاتها التي نقل منها حديثه عن بعد العرب عن سياسة الملك . بعد أن جرده
من سياقه ، كما رأينا . ١٩ .

كذلك : ظلم الدكتور محمد جابر الأنصاري ابن خلدون عندما نسب إليه الحكم
على العرب بالعجز عن المداغة والمناعة عن حواضرهم ، والتبعية لغيرهم في حماية

(١) المصدر السابق . ص ١١٩ - ١٢١ .

هذه الحواضر . . فكأن العجز جبلة فيهم . . عجز عن بناء الملك إذا كانوا بدوا . . وعجز عن حمايته إذا كانوا متحضرين آ . .

يظلم الدكتور الأنصارى ابن خلدون مرة أخرى ، عندما يقول :

«لقد شخص ابن خلدون سرعة تساقط الدول في الفضاء العربى الإسلامى ، ومدى عجز المجتمع الأهلى الحضرى العربى ، وعجز الحواضر ومناطق العمران العربية عن حكم نفسها بنفسها وتوفير الدفاع الذاتى عن وجودها ، بحيث أصبحوا «عيالا على غيرهم فى المدافعة والممانعة . . فقد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الأجيال . . حتى صار ذلك خلُقًا ينتزل منزلة الطبيعة ، وهذا التعبير الخلدونى اللاذع مجده يمتد ليصور واقع التبعية العربية فى عصرنا ، حيث ما زالت الكيانات العربية المعاصرة «عيالا على غيرها» فى الإستراتيجية والتقانة (التكنولوجيا) والاقتصاد ، مما يشير إلى أن للتبعية جذورا فى التاريخ أقدم من ظاهرة الإمبريالية والاستعمار»^(١) .

وبهذا التشخيص ، الذى ينسبه الدكتور الأنصارى إلى ابن خلدون ، يضعنا أمام «عاهة مزمنة»^(٢) ثالثة ، هى فى رأيه من العقبات الطبيعية التى تحول بين العرب وبين الوحدة . . والسياسة . . والدولة . . والاستقلال عن الآخرين . .

فالصحراء : عقبة طبيعية جغرافية ، مانعة من تكوين النسيج الاجتماعى العربى ، ومن ثم المجتمع والدولة والأمة . .

والبداوة : جبلة عربية ، تجعل العرب أبعد الناس عن سياسة الملك وبناء الدولة . .

والحضارة : عجز عربى عن حماية الحواضر والمجتمعات الأهلية والحضرية ، يجعل التبعية للأجنبى ضربة لازب ! . .

ومشكلة الدكتور الأنصارى مع هذا الذى نسبته إلى ابن خلدون - من عجز العرب المتحضرين عن حماية حواضرهم - كامنة فى عدم إدراكه لمراد ابن خلدون بمصطلح «الحضارة» . . والتحضر ! . . فما نسميه اليوم «حضارة» هو «العمران» فى مصطلح ابن خلدون . . أما «الحضارة» عنده فهى الثرف والرفه والاستهلاك الزائد على الإنتاج ،

(١) (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية) ص ٢٠ ، ٥٠ .

والعزوف عن العمل المنتج . . أى النعومة والرخاوة . . حتى أنه يسمى هذه «الحضارة»: «سن الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة» . . فهى غير «العمران»، بل إنها مرحلة تراجع العمران . . ولذلك فإن العرب - بل وكل أمة - عندما يدخلون طور الترف والرخاوة والرفاهية والنعومة لا بد وأن يصابوا بالعجز عن حماية أوطانهم وحواضرهم ومجتمعاتهم . . هذا هو المفهوم - للحضارة - الذى لم يدركه الدكتور الأنصارى عندما قرأ ابن خلدون! . . ولو أنه تأمل تعريف ابن خلدون للحضارة، بأنها: «أحوال عادية زائدة على الضرورى من أحوال العمران . . هى سن الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة . . وذلك إنما يجيء من قبل الدولة، لأنها تجمع أموال الرعية وتنفقها فى بطانتها ورجالها . . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها فى أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم . . إن الحضارة هى نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر، والبعد عن الخير»^(١).

فابن خلدون يتحدث عن عجز العرب «المترفين» وليس عن عجز العرب «المتحضرين» - بفهمنا المعاصر للحضارة والتحضر - يتحدث عن عجز مجتمعات «الشر والفساد» . . وليس عن عجز المجتمع «الأهلى الحضرى» - كما فهم الدكتور الأنصارى! - ويزيد هذه الحقيقة وضوحاً نص ابن خلدون الذى يقول فيه: «فأهل الحضر - (أى الترف . . عنده) - قد ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى النعيم والترف، ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم»^(٢)! . . بينما أهل الخشونة لبسوا كذلك «فإذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد»^(٣)! . .

ولو أن الدكتور الأنصارى تأمل تاريخنا . . ورأى كيف فتح العرب المتحضرون الفتوحات - قبل مرحلة الترف - وكيف دافعوا عن الدولة فى مواجهة البيزنطيين، الذين ظلت عاصمتهم القسطنطينية تحيى الجيوش ضد العرب حتى فتحها السلطان العثماني محمد الفاتح (٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م) . . وكيف كان «الرباط» فى الشنور عملاً شعبياً، قوله

(١) (المقدمة) ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٩٨.

(٢) المصدر السابق. ص ٩٩.

(٣) المصدر السابق. ص ١١٥.

الأوقاف تمويلًا شعبيًا . . وكيف كان من أوصاف ومناقب العلماء والزهاد، بل وخدم غير قليل من الخلفاء والأمراء: أنه يحج عاصًا ويغزو عاصيًا . . وكيف قاومت ومانعت هذه الأمة، وهزمت التتار، والصليبيين، والخلف الذي قام بينهما ضد الإسلام والمسلمين . . . وكذلك الغزوة الاستعمارية الأوروبية الحديثة . . وكيف قدمت حواضر الجزائر - وليس براديبها - قرابة المليونين من الشهداء في ملحمة الممانعة والمدافعة عن الأرض العرض والهوية . . الخ . . الخ . . لو تأمل الدكتور الأنصاري ذلك - ومثله كثير - لما جعل «العجز العربي عن المدافعة والممانعة»، واتخاذ موقع «التبعية والعيال على الغير» جبهة وطبيعة في هذه الأمة، تاريخيًا، ومن قبل «ظاهرة الإمبريالية والاستعمار» . . .

وفي كل الأحوال: فليس عند ابن خلدون «حتميات» في طبائع الأمم والشعوب ولا «جبالآت» قدرية في عوائدها «فالإنسان ابن عوائده ومؤلفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلُقًا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلية، واعتبر ذلك في الآدميين تجده صحيحًا»^(١).

فإذا تدبّر العرب كانوا أقرب الناس للملك والدولة والسياسة والعمران، وحماية الممالك، ومدافعة الغزاة . . وإذا نبذوا الدين عادوا إلى البداوة والتوحش، فابتعدوا عن الدولة والملك والسياسة . .

ولما كان الترف وحقيقة الدين ضدّين لا يجتمعان؛ لأن الدين صلاح وإصلاح، بينما الترف فساد وإفساد ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ۝﴾ [الإسراء: ١٦] . . فإن أهل الترف . . من أي أمة أو قبيل . . هم أعجز الناس عن حماية الأرض والعرض والملك والدولة والسلطان . . قديمًا كانوا أم في العصر الحديث . .

بل لو تأمل الدكتور الأنصاري حقيقة واقعنا المعاصر لما وقع بنا في هذه «الغبايات المزمنة» التي قال بها - من الصحراء . . إلى البداوة . . إلى العجز عن حماية الديار . .

(١) المصدر السابق: ص ٩٩.

فالذى خلق «الماورونية السياسية» - المشككة في وجود الأمة العربية، والتي تستبدل الرباط «الغربي» - الفرنسي «بالرباط» العربي - الإسلامى - «ليس الصحراء، وليست البداوة، فليس في لبنان صحراء ولا بدوة!.. وإنما الذى خلق أمراض التشردم والتجزئة والطائفية «متحضرون» لم يعرفوا البداوة ولا العيش في البيداء!..

والذى وضع للقبائل القاطنة على حدود مصر والسودان خطأً للتجزئة وتقطيع الأوصال - هو خط العرض - ليس البداوة، ولا تأثيرات الصحراء.. فروابط هذه القبائل هي عامل الوصل بين مصر والسودان، قبل تحديد الحدود وبعدها.. بينما الذين حددوا الحدود ورسموا الخرائط المجزئة لا علاقة لهم بحياة البداوة أو سكنى الصحراء وثقافتها!..

وقبائل «أولاد علي» - البدو، القاطنون في الصحراء الغربية - لا تفرق بين مصر وليبيا، فكلها عندهم؛ وطن العروبة أو دار الإسلام.. بينما الذى يقطع أوصال الأمة ويجزئ الديار هم «الحضريون».. الأفندي.. المثقفون ثقافة عصرية» من أركان الدول القطرية، وأصحاب الأصوات العالية التى تلوك مصطلحات العروبة والوحدة العربية!..

والحركة السنوسية - التى انطلقت من الصحراء - لم تمنعها هذه الصحراء من النهوض بدور فاعل في تحضر البدو حول «الزوايا» التى أقامتها.. ولا من تحويل هؤلاء البدو إلى طاقة في المد الإسلامى الذى مثله هذه الحركة، لا في مقاومة الاستعمار فحسب، وإنما في نشر الإسلام، وإقامة سلطنات ودول إسلامية في الحزام الإفريقى - من شرق القارة إلى غربها - متجاوزة بذلك حدود الخرائط وعقبات «الطبوغرافيا» والصحراء!..

ثم أين هي علاقة «الصحراء» و«المدن» و«البداوة» و«الحضارة» بالحدود التى ميزت بين الولايات والإمارات في ظل دول وسلطنات العصر الإسلامى، أو في ظل تجزئة «سيكس - بيكو» - التى قررها ونفذها الاستعمار الغربى سنة ١٩١٦م - لمصالح وأهداف لا علاقة لها بالحضر ولا بالبيد!..

إن حدود التجزئة في الوطن العربى، وخرائط الطائفية في هذا العالم لم ترسمها مفاصل

وفواصل الصحراء والتحضر، ولا البداوة والتمدن، فصحارينا مجزأة هي والمدن جميعاً . .
وأمرض التجزئة مصنوعة ومحروسة في مواطن البدو والمتحضرين على حد سواء! . .

ثم . . هل خلت البلاد الإسلامية - التي لا صحارى فيها ولا بداوة - من هذه
الأمراض حتى تُعلّق أمراض التجزئة وآفات التشردم على «العاهات المزمنة» - من
الصحراء . . والبداوة - لتستسلم الإرادة العربية لهذا الواقع البائس الذى سقنا الوثائق
المفصّحة عن صانعيه؟ . .

أن أخشى ما نخشاه . . هو أن تخدم الاجتهادات الخاطئة - وهي مشروعة . . بل
ويؤجر عليها أصحابها! - أن تخدم هؤلاء الذين يعملون على تكريس الهزيمة لدى
الامة . . والإجهاز على آمالها فى النهوض والانتعاق . . سواء كانوا من الغلاة الذين لا
يرون سوى «التعددية» و«التنوع» و«الاختلاف» فينكرون «الوحدة» الجامعة للتعددية
والتنوع والاختلاف . . أم من الغلاة الذين لا يرون سوى «الوحدة»، وحدة الحضارة
عالمياً وإنسانياً فينكرون حق أمتنا فى التميز الحضارى عن الحضارة الغربية المهيمنة! . .

وبين هذين الغلوين يقف الاتجاه الوسطى، المتوازن، العادل . . الذى لا ينكر
وحدتنا كأمة . . ولا ينكر التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف فى إطار هذه
الوحدة . . يرى ذلك حقيقة تاريخية . . ويسلكها فى إطار سنن الله فى سائر ميادين
الخلق - التعددية فى إطار الوحدة - وهى سنن لا تبديل لها ولا تحويل! . .

وبهذا الاتجاه الوسطى يكون التصدى لمخططات التفتيت والتفكيك . . ويكون
التصحيح للاجتهادات الخاطئة فى هذا الميدان! . .



وبعد...

فلقد رأينا - عبر فصول هذه الدراسة - علاقة «التعددية» بـ «الوحدة» . . . وعلاقة «الوحدة» بـ «التعددية» . . . ومكانة هذه القضية في الرؤية الإسلامية . . . وفي سمات التمايز الحضاري لأمة الإسلام . . .

■ فالـتعددية لا تنأى - بل ولا حتى تُصَوَّرُ - إلا إذا كان فرقاً لها يجتمعون ويستظلون برباط جامع لهم ، وموحد بينهم . . . والوحدة - وهي غير الأحدية - تفترض أنها لا بد وأن تكون مكوَّنة من وحدات وأجزاء ، بينها تنوع وتعدد وتمايز واختلاف . . .

■ وإذا كان الله - سبحانه وتعالى - قد تفرد بالأحدية التي لا تعرف أى لون من التعدد أو التجزؤ أو التركيب ، فإنه قد جعل سنته - التي لا تبديل لها ولا تحويل - أن يفرم الخلق - في كل عوالمه وميادينه - على الأزواج والتزاوج ، وعلى التعددية والتنوع والاختلاف والارتفاق والتركيب . . .

■ ولقد جعل الله الاختلاف فطرة إنسانية فطر اناس عليها ، به يتميز كل إنسان في الخلقة ، والبصمة ، والنبرة ، والشاكلة ، والمسعى . . . ولولا هذا الاختلاف والتمايز لكانت الحياة تكراراً راكداً ، وسكوناً أسفاً ، لا تمايز فيها ولا معنى ، ولا اجتهد فيها ولا تجديد ، ولا تدافع فيها ولا تسابق على طريق الخير والتقدم والارتقاء . . .

■ ولقد رأينا كيف أن التنوع - في إطار الوحدة - هو - في الرؤية الإسلامية - «العدسة» الـ«لأمة» لكل ما في الوجود ، ولجميع ميادين الخلق . . . وليس - فقط - شأناً من شئون الاجتماع البشرى وسياسة الدولة وتنظيم العمران . . .

■ فحتى الذات الإلهية التي تفردت وانفردت بأرقى تصورات الأحدية، وأسمى صور التنزيه والتجريد في التوحيد - حتى لتعجز العقول عن إدراك هذه التصورات، وتعجز اللغات عن التعبير عن حقيقتها! ..

إن هذه الذات الإلهية كان لها - بحكم مقتضيات الأحدية - العديد من صفات الكمال الإلهي .. وكذلك العديد من الأسماء الحسنى! ..

■ وإذا كانت أحدية الخالق - سبحانه وتعالى - قد جعلت الخلق الإلهي واحداً ، ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ ﴾ [لقمان : ١١] ، ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ ﴾ [الملك : ٣] فإن التعددية التي تشملها المخلوقات تذهب في الاتساع حتى لتعجز على الخصر والإحصاء ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [لقمان : ٢٧] .

■ وهذا الدين الذي جعله الله هداية للإنسان - دين الإسلام - الطاعة لله - قد توحدت أصوله في كل الرسالات السماوية، من آدم إلى محمد - عليهم الصلاة والسلام - ﴿ إِنْ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران : ١٩] . ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى : ١٣] .

وفي إطار وحدة هذا الدين : تتعدد وتنوع وتتمايز الشرائع والمثلل الإلهية - بتنوع وتعدد وتمايز أمم الرسالات ومجتمعاتها وعصورها ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [المائدة : ٤٨] .

■ وفي إطار وحدة الشريعة الإلهية في أمة الرسالة الخاتمة - والتي هي "وضع الهيئ ثابت" عبر الزمان والمكان - تتعدد الأحكام بتعدد الاجتهادات التي يصل إليها الحكم المجتهدون ، فيصبح لكل حكم "حاكمية" ملزمة للحاكم به والمجتهد فيه ، ويكون - في حقه - "حكم الله وحاكميته" ، التي غدت - بالاستخلاف - حاكمية الإنسان المجتهد في هذا الحكم ..

وكذلك الأمر في الإفتاء . . . تتعدد الفتاوى عندما تكون استنباطاً اجتهادياً من مبادئ الشريعة وقواعدها ، وليست مجرد رواية وتبليغ . . . فتتعايش - في إطار الشريعة ذات الأصول والمبادئ الواحدة - ألوان من التعددية والاختلاف والتمايز في الفتاوى والأحكام . .

■ وإذا كان الإيمان الديني هو أول حقائق الدين الإلهي الواحد . . . فإن إطار هذا الإيمان الواحد بالحقيقة الدينية الواحدة ، يضم تعددية في مراتب التصديق بهذه الحقيقة الإيمانية الواحدة . . . وتعددية في مستويات الخطاب بهذه الحقيقة تناسب التعددية في مستويات المخاطبين . .

■ وفي إطار النزوع الإنساني إلى المعرفة ، ووحدة الحقيقة المعرفية ، تتعدد وتنوع نظريات المعرفة الإنسانية بتعدد وتنوع الأنساق الفكرية والنظريات الفلسفية والتمايزات التخصصية عبر المسيرة المعرفية للإنسان . .

■ وكما هو الحال في رؤية الكون . . . وفي التصور الديني والإيماني . . . وفي عالم المعرفة الإنسانية - الوحدة الجامعة للتنوع . . . والتعددية المكونة للوحدة - نجد السنة والقانون أنفسهما في عالم الإنسان ، وشئون العمران .

فوحدة الإنسانية التي خلقها الله - سبحانه وتعالى - من نفس واحدة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [النساء : ١] ، تتعدد في إطارها وتنوع وتمايز الأمم والشعوب والقبائل والأجناس ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَةَ وَاللُّغَاتِ - ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ لِلْعَالَمِينَ (٢٢) ﴾ [الروم : ٢١] .

■ وحتى الأمة الواحدة - التي هي وحدة من وحدات الجامع الإنساني - تتعدد في إطارها الملل والشرائع ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾ [المائدة : ٤٨] . . . وتتعدد - في إطارها كذلك - الأقوام - الذين تمايز بينهم الألسنة واللغات - ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾
[الروم: ٢٢] كما تتعدد في إطار أصول شريعتها الواحدة الفرق والمذاهب والأحزاب
التي تتمايز وتختلف في الفروع التي تجمعها ذات الأصول . .

■ وفي إطار النزوع الإنساني إلى التحضر وال عمران - بإقامة التراكيم في التمدن -
الذي يهذب الواقع ، والتراكم في الثقافة : التي تهذب النفس الإنسانية . . تتعدد وتنوع
وتتمايز الحضارات ، وذلك بتنوع مناهج الأمم في النظرة إلى الكون ، وعلاقة الفرد
بالأمة ، ومكانته في الأسرة ، ومكانة الأسرة في المجتمع ، وموقع الإنسان من السلطة
والدولة ، ومن الثروة ، وعلاقة المخلوق بالخالق ، وتنوع المثل والقيم والعادات
والأعراف . .

فإنما يمم الإنسان وجهه ، وأعمل فكره ، ومدّ بصره ، وتفتحت بصيرته ، وفقه
قلبه ، وتدبر عقله رأى سنة الله التي لا تبدل لها ولا تحويل - الوحدة الجامعة لألوان من
التعددية والتمايز والاختلاف . . والتعددية المستظلة وحداتها بجامع الوحدة - في كل
عوالم الخلق : المادي منه والفكري ، الحيواني منه والإنساني ، العالمي منه والمحلي ،
العام منه والخاص . .

■ وإذا كانت هذه الصيغة الإسلامية لعلاقة الوحدة بالتنوع ، وعلاقة التعددية
بالوحدة هي التجسيد للوسطية الإسلامية الجامعة - التي تولف من التنوع وحدة
جامعة - فإن هذا يجعلها وسطاً متوازناً بين غلوى الإفراط والتفريط .

غلوى الإفراط - الذي لا يرى سوى الاختلاف - فيكون تشردماً . . لا تنوعاً . .
وغلوى التفريط - الذي لا يرى سوى الوحدة - فيقهر طاقات التعدد والاختلاف
والتمايز .

ومن ثم تصبح هذه الوسطية الجامعة هي وحدها الكفيلة بجعل هذه التعددية «نعمة»
تبرأ من القهر الشمولي ، ومن «نعمة» التفنيت والتفكيك على حد سواء . .

نلك هي حقيقة الرؤية الإسلامية لهذه القضية - قضية التعددية - التي تنازعت حولها
الرؤى . . والتي نرجو أن تكون هذه الدراسة قد قدمت فيها «كلمة سواء» ندعو إليها

الفرقاء المتنازعين ، لا لتتطابق آراؤهم ، وإنما لتكون هذه الرؤى تنوعاً وتمائزاً في إطار
الجوامع الواحدة والموحدة - وحدة العقيدة ، والشريعة ، والأمة ، والحضارة ، ودار
الإسلام . . . ولتزدهر - بعد ذلك - التعددية في إطار هذه الوحدة التي أرادها الله لأمة
الإسلام . . .

وصدق الله العظيم :

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (٩٢) ﴿ [الأنبياء : ٩٢]

﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي
مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٤٨) ﴿

[المائدة : ٤٨]



المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

• كتب السنة:

- ١ - صحيح البخارى . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- ٢ - صحيح مسلم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٣ - سنن الترمذى . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- ٤ - سنن النسائى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ .
- ٥ - سنن أبى داود . طبعة القاهرة . سنة ١٩٥٢ م .
- ٦ - سنن ابن ماجه . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
- ٧ - سنن الدارمى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ٨ - الموطأ - للإمام مالك - طبعة دار الشعب . القاهرة .
- ٩ - مسند الإمام أحمد . طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ .

• معاجم القرآن:

- ١ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع : محمد فؤاد عبد الباقي . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- ٢ - معجم ألفاظ القرآن الكريم . وضع : مجمع اللغة العربية . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .
- ٣ - المفردات فى غريب القرآن . للراغب الأصفهاني . طبعة دار التحرير . القاهرة سنة ١٩٩١ م .
- ٤ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف . وضع : وينسك (أ. ي) وآخرين . طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .
- ٥ - مفتاح كنوز السنة . وضع : وينسك (أ. ي) . ترجمة : محمد فؤاد عبد الباقي طبعة لاهور سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م .

• المصادر والكتب الأخرى:

- آدم متز: (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٣ م.
- ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
- ابن تيمية: (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) طبعة القاهرة - الأولى.
- ابن حزم الأندلسي: (رمائل ابن حزم) تحقيق: د. إحسان عباس. طبعة بيروت سنة ١٩٨٠ م.
- :(المفاضلة بين الصحابة)
- ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
- ابن رشد (أبو الوليد): (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.
- (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م.
- ابن السيد البطليوسي، أبو محمد عبدالله بن محمد: (الإنصاف في التنبيه على المعالي والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم) تحقيق: د. محمد رضوان الداية. طبعة دمشق سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- ابن عساكر: (تهذيب تاريخ ابن عساكر) طبعة دمشق.
- ابن القيم: (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
- :(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) تحقيق: د. جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.
- ابن منظور: (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.
- أبو البقاء الكفوي: (الكليات) تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري. طبعة دمشق سنة ١٩٨١ م.
- أبو حيان التوحيدى: (الإمتاع والمؤانسة) تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤ م.
- :(المقائبات) تحقيق: محمد توفيق حسين. طبعة بيروت سنة ١٩٨٩ م.
- دكتور أحمد حسين الصاوي: (المعلم يعقوب بين الحقيقة والأسطورة) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦.

- أرنولد: (الدعوة إلى الإسلام) ترجمة: د. حسين إبراهيم حسن، د. عبدالمجيد عابدين، إسماعيل النحراوى، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- الأفغانى (جمال الدين): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م.
- أمين سامى (باشا): (التعليم فى مصر) طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ / ١٩١٧ م،
- أنا مارى شيميل: (صحيفة الحياة) - لندن - عدد ١١، ١٢ مايو سنة ١٩٩٦ م.
- الإيجى، والجرجانى: (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.
- الباقلاوى: (التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) تحقيق: محمد محمد الحضيرى، د. محمد عبدالهادى أبوريدة: طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧.
- البلخى، والقاضى عبدالجبار، والحاكم الجسمى: (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
- التهانوى: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١ م.
- تيدروبرت جبار: (أقليات فى خطر) تعريب: مجدى عبدالحكيم، سامى الشامى، طبعة القاهرة سنة ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
- التيفاشى: (أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار) تحقيق: د. محمد يوسف حسن، د. محمود بسيونى، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.
- الجاحظ: (رسائل الجاحظ) تحقيق: عبدالسلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
- : (كتاب الحيوان) تحقيق عبدالسلام هارون. طبعة القاهرة الثانية.
- الجرجانى (الشرىف): (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
- جمال الدين عطية: (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٨ م.
- : (التنظير الفقهي) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- دكتور جورج قزم: (تعدد الأديان ونظم الحكم) طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م.
- الجوينى (إمام الحرمين): (الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.
- جيانى ديمكليس: صحيفة (الأهرام) فى ١٧ يوليو سنة ١٩٩٠ م.
- الدهلوى (ولى الله): (حجة الله البالغة) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.

- الرازى (الفخر): (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب) طبعة بيروت سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- دكتور رضوان السيد: (الأمة والجماعة والسلطة) طبعة بيروت سنة ١٩٨٤م.
- رفيق البستاني، فيليب فارج: (أطلس معلومات العالم العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
- زكى نجيب محمود (دكتور - إشراف): (الموسوعة الفلسفية المختصرة) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.
- الزمخشري: (الكشاف) طبعة القاهرة سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- زينب عطية محمد: (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
- دكتور سعد الدين إبراهيم: (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
- : (التعددية الإثنية فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.
- : (المجتمع والدولة فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م.
- سلامة موسى: (اليوم والغد) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.
- د. سليم نجيب [الأقباط عبر التاريخ] طبعة القاهرة - دار الخيال - ٢٠٠٠م.
- سيد قطب: (فى ظلال القرآن) طبعة بيروت سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- السيوطى (جلال الدين): (أسباب النزول) طبعة القاهرة ١٣٨٢هـ.
- : (كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض) طبعة بيروت سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- الشاطبى: (الموافقات فى أصول الأحكام) تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد. طبعة القاهرة - محمد على صبيح - (د. ت).
- الشافعى: (الرسالة) تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة بيروت. المكتبة العلمية (مصورة عن طبعة القاهرة).
- شئون دولية: مجلة. تصدرها جامعة كمبودج - مجلد ٦٧ - عدد يناير سنة ١٩٩١م.
- شنودة (الثالث - البابا): صحيفة الأهرام - عد ٦ مارس سنة ١٩٨٥م.

- الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.
- : (نهاية الإقدام في علم الكلام) تحقيق: ألفريد جيوم. طبعة مصورة (د. ت. ن).
- صامويل. ب. هاننجنون: (صراع الحضارات) ترجمة: عبد المنعم محفوظ. مجلة (الحرس الوطني) السعودية، عدد ذو القعدة - ذو الحجة سنة ١٤١٦هـ / مارس - إبريل سنة ١٩٩٦ م.
- صفى الدين عبدالمؤمن البغدادي: (مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع) تحقيق: على البجاوى. طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤ م.
- صفى الرحمن المباركفوري: (الأحزاب السياسية في الإسلام) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م.
- دكتور صلاح الصاوى: (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢ م.
- الطباطبائي، محمد حسين: (الميزان في تفسير القرآن الكريم) طبعة بيروت سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ م.
- الطبرسى: (جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد).
- دكتور طه جابر العلوانى: (أدب الاختلاف في الإسلام) طبعة واشنطن سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م.
- : (أصول الفقه الإسلامى) طبعة واشنطن سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م.
- دكتور طه حسين: (مستقبل الثقافة في مصر) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
- الطهطاوى (رفاعة رافع): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
- عبد الرحمن عبد الخالق: (الرد الوجيه على الشيخ ربيع بن هادي المدخلي) طبعة سنة ١٤١٦هـ / ١٩٩٦ م (د. ن).
- دكتور عبد الرزاق السنهوري: (دكتور عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨ م.
- : (إسلاميات السنهوري باشا) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة دار الوفاء. ٢٠٠٦ م.
- عبد الجليل عيسى: (مألا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م.

- عبدالله إبراهيم صلاح : (القرافى وأثره فى الفقه الإسلامى) طبعة مالطا سنة ١٩٩١ م.

- عبدالوهاب الكيالى (دكتور-محور) : (موسوعة السياسة) طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م.

- على بن أبى طالب (الإمام) : (نهج البلاغة) طبعة دارالشعب ، القاهرة .

- دكتور غالى شكرى : صحيفة (الوفد) - القاهرة - عدد ٢١ يناير سنة ١٩٩٣ م .

- الغزالى (أبو حامد) : (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م

: (الاقتصاد فى الاعتقاد) طبعة القاهرة - مكتبة صبيح - (د.ت).

: (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

: (فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالى) ترجمها عن الفارسية د. نور

الدين آل على ، طبعة تونس ١٩٧٢ م .

: (المضنون به على غير أهله)

: (القسطاس المستقيم) .

: (إلجام العوام عن علم الكلام) .

: (الرسالة اللدنية) طبعة القاهرة - ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل

الإمام الغزالى» - مكتبة الجندى .

- القرافى (شهاب الدين) : (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى

والإمام) تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧ م .

: (كتاب الأمنية فى إدراك النية) تحقيق : عبدالله إبراهيم صلاح . طبعة مالطا سنة

١٩٩١ م .

- القرطبى : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة .

- الكواكىبى (عبدالرحمن) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة

بيروت سنة ١٩٧٥ م ، وطبعة دار الشروق - القاهرة ٢٠٠٧ م .

- المالكى ، أبو عبدالله محمد بن فرج : (أقضية رسول الله ﷺ) تحقيق : د. محمد

ضياء الرحمن الأعظمى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٨ م .

- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : (المنتخب فى تفسير القرآن) طبعة القاهرة سنة

١٩٨٦ م .

- مجمع اللغة العربية : (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.
- : (المعجم الكبير) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- محمد أمزيان : (منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية) طبعة واشنطن سنة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.
- دكتور محمد جابر الأنصارى : (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى) طبعة بيروت سنة ١٩٩٥ م.
- محمد حسنين هيكل : (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل) - الكتاب الأول - طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦ .
- محمد حميد الله (دكتور - محقق) : (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م.
- محمد رشيد رضا : (تفسير المنار) طبعة دار المعرفة . بيروت .
- محمد السماك : (الأقليات بين العروبة والإسلام) طبعة بيروت سنة ١٩٩٠ م.
- محمد عاطف غيث (دكتور - محرر) : (قاموس علم الاجتماع) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.
- الأستاذ الإمام محمد عبده : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣ م.
- : (رسالة التوحيد) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.
- محمد الفاضل بن عاشور : (التحرير والتنوير) طبعة تونس سنة ١٩٨٤ م.
- : (روح الحضارة الإسلامية) طبعة واشنطن سنة ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.
- دكتور محمد عمارة : (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١ م.
- : (الإسلام والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.
- : (الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟) طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٨ م.
- : مجلة [المنار الجديد] العدد ٣٩ - صيف سنة ٢٠٠٧ م [عن الكنيسة والدولة والفتح الإسلامى لمصر].
- : (هل الإسلام هو الحل . لماذا . وكيف؟) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م.
- مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة : (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦ م.

- م. روزنتال، ب. يودين: (الموسوعة الفلسفية) ترجمة: سمير كرم. طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.
- دكتور مصطفى حلمي: (نظام الخلافة في الفكر الإسلامي) طبعة دار الدعوة - الإسكندرية.
- المقریزی: (السلوك لمعرفة دول الملوك) تحقيق: د. محمد مصطفى زيادة. . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م.
- : (الخطط) طبعة دار التحرير. القاهرة.
- : (اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء) تحقيق: د. جمال الدين الشيال طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م.
- مكسيموس مونزوند: [تاريخ الحروب المقدسة في الشرق المدعوة حرب الصليب] ترجمة مكسيموس مظلوم، طبعة أورشليم سنة ١٨٦٥ م.
- المدودي (أبو الأعلى): (نظرية الإسلام السياسية) ترجمة: جليل حسن الإصلاحى. طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ م.
- : (الحكومة الإسلامية) ترجمة: أحمد إدريس. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.
- : (المبادئ الأساسية لفهم القرآن) ترجمة: خليل أحمد الحامدي. . طبعة الكويت سنة ١٩٧١ م.
- ميشيل عفلق: (الكتابات السياسية الكاملة) طبعة بغداد سنة ١٩٨٧ م، ١٩٨٨ م.
- دكتور ميلاد حنا: (نشرة «المجتمع المدني» - يصدرها «مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية» عدد ٥٠ في فبراير سنة ١٩٩٦ م.
- التفري: (المواقف والمخاطبات) تحقيق: آرثر آربري: تقديم د. عبد القادر محمود. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م.
- نيكسون (ريتشارد): (الفرصة السانحة) ترجمة: أحمد صدقي مراد. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢ م.
- الواحدى النيسابورى: (أسباب النزول) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
- ويلي كلايس: (صحيفة «سكوتسمان») - الأمريكية - عدد ٢٧ فبراير سنة ١٩٩٥ م.



هذا الكتاب

- في الإسلام تبلغ التعددية مكانة « السنة » و « القانون » الإلهي، الذي لا تبديل له ولا تحويل ..
- فهي ليست مجرد حق من حقوق الإنسان، يخضع للمنح .. والمنع .. والتنازلات .. والمساومات ..
- وهي — أيضا — لا تقف عند السياسات .. وإنما هي القانون العام في جميع أنحاء عوالم المخلوقات .. من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الأفكار .. فما عدا الذات الإلهية قائم على التعدد والتنوع والاختلاف.
- لكنها لاتصل إلى التفكير .. والتفتيت .. وخاصة في الثوابت والأصول، التي تمثل الوحدة والأرض المشتركة، التي تحتضن التنوع والاختلاف ..
- ولتقديم المذهب الإسلامي المتميز في فلسفة التعددية .. وتطبيقاتها .. ولكشف الغموض في هذه المعضلة الفكرية .. يصدر هذا الكتاب ..

